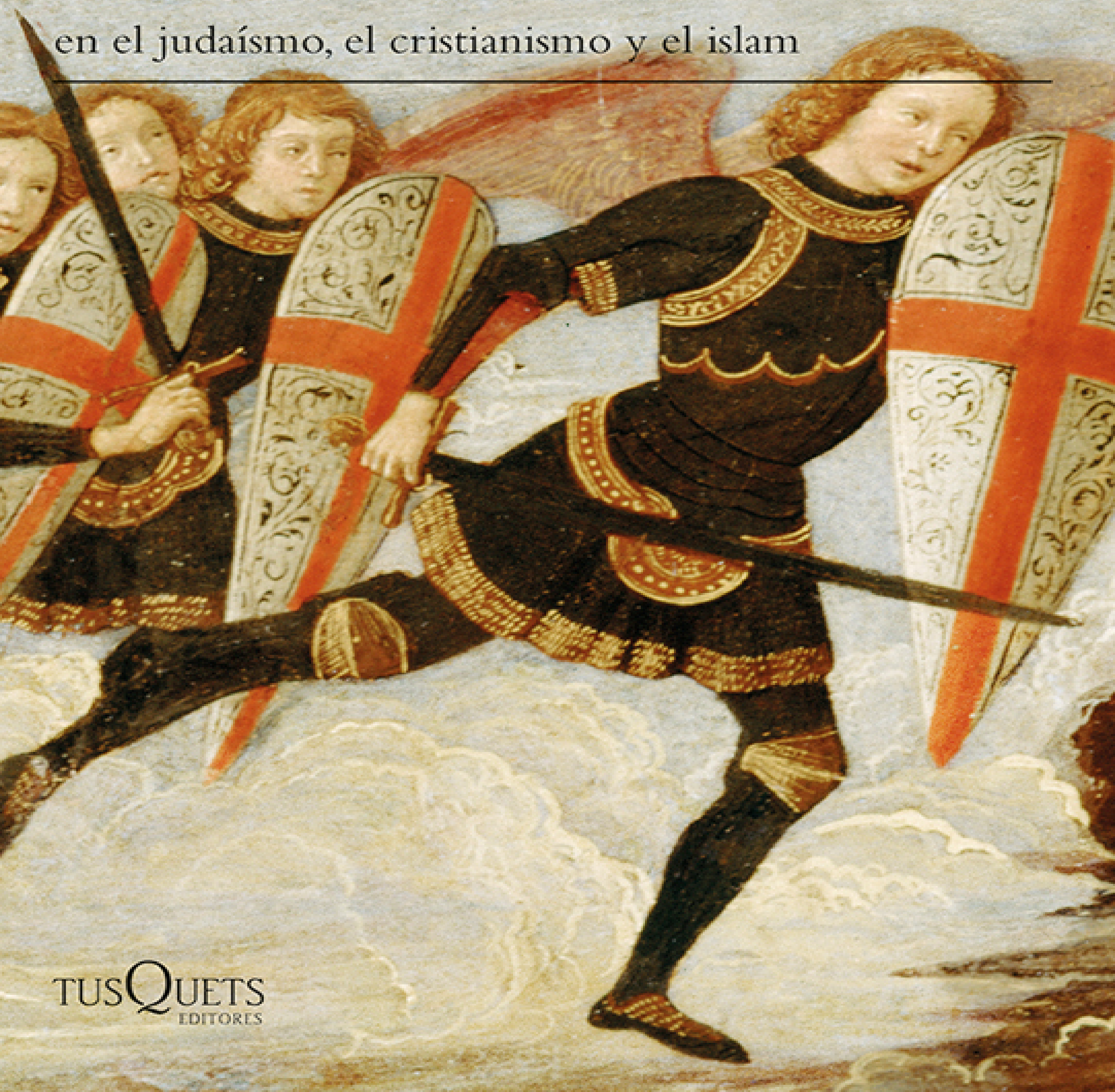
TIEMPO DE MEMORIA

Karen Armstrong

LOS ORÍGENES DEL FUNDAMENTALISMO

en el judaísmo, el cristianismo y el islam



TUSQUETS EDITORES

TIEMPO DE MEMORIA

Karen Armstrong

LOS ORÍGENES DEL FUNDAMENTALISMO

en el judaísmo, el cristianismo y el islam



Índice

SINOPSIS

El fundamentalismo es probablemente una de las manifestaciones religiosas más inquietantes de nuestro tiempo. Pero la oposición a los logros y valores de la modernidad, la interpretación literal de los dogmas de fe o el recurso a la violencia y a la intolerancia no son exclusivos de una sola religión o una sola época. Karen Armstrong, reconocida especialista en historia de la cultura y de las religiones, explora en este apasionante estudio las raíces y el desarrollo del fundamentalismo y los rasgos que adopta en el judaísmo, el cristianismo y el islam.

Tras analizar las tensas relaciones entre los tres monoteísmos y el progreso, Armstrong muestra que el retorno a los «fundamentos originarios» que predican determinados sectores es una respuesta a los retos y angustias que nos imponen el racionalismo y la consideración de la ciencia como única vía para acceder a la verdad.

Para Jenny Wayman

AGRADECIMIENTOS

Debo expresar mi agradecimiento sincero a mis agentes literarios, Felicity Bryan, Peter Ginsberg y Andrew Nurnburg, y a mis editores, Jane Garret, Michael Fishwick y Robert Amerlaan. Su aliento, entusiasmo y dedicación han sido indispensables para mí a lo largo de los años, así como una fuente de satisfacción. También agradezco al equipo de producción en Knopf su trabajo paciente y esmerado; especialmente, a Melvin Rosenthal (jefe de producción), Anthea Lingeman (diseñadora), Claire Bradley Ong (gerente de producción) y Archie Ferguson, que creó la cubierta.

Tengo una deuda de gratitud con Michele Topham y Carole Robinson, colaboradoras de Felicity Bryan, por su ayuda constante y su serenidad en momentos de crisis, así como con Rosie Tollemache, que fue mi secretaria durante tres gloriosos meses antes de renunciar para tener a su bebé, y con Henrik Mossin, mi traductor danés, por introducirme en la obra de Johannes Sloek. También debo agradecer las atenciones recibidas de John Esposito, quien me invitó al Centro de Intercambio Cristiano-Musulmán en la Universidad de Georgetown en Washington (lo cual me dio acceso a importantes recursos y a la pericia de cada uno de sus miembros), y de su mujer, Jeanette, que me prodigó su hospitalidad. Finalmente, estoy en deuda con Kate Jones y John Tackaberry por su amistad en momentos difíciles y por sus deliciosas comidas, que complementaron mi desconsoladora dieta durante los largos meses de escritura.

Prólogo a la edición española

El 11 de septiembre de 2001 pasará a la historia como un día que cambió el curso de la historia del mundo. En esa fecha, unos terroristas musulmanes destruyeron el World Trade Center y un ala del Pentágono y mataron a casi tres mil personas. Se trató de una acción planificada a conciencia para la televisión. Las torres en llamas del World Trade Center y su subsiguiente y espectacular desmoronamiento se convertirán en iconos del siglo XXI. Por vez primera, el pueblo de Estados Unidos había sido atacado por un enemigo extranjero en su propio suelo, pero no por un Estado nacional ni por un misil nuclear, sino por extremistas religiosos, que no blandían más armas que cortaplumas y cuchillas. Fue un ataque contra Estados Unidos, pero también una advertencia para cuantos formamos parte del Primer Mundo. Nunca nos hemos sentido tan indefensos, tan vulnerables, y mientras escribo estas líneas, dos años después de la catástrofe, todavía no nos hemos adaptado a la nueva situación de un mundo, el nuestro, que se ha visto drásticamente alterado. Desde la perspectiva de un laico, estos ataques con motivación religiosa son incomprensibles, pero, a menos que nos esforcemos por conocer mejor esta forma de religiosidad militante que denominamos «fundamentalismo», seremos incapaces de afrontar de manera creativa un peligro que nos amenaza a todos.

La ignorancia resulta un lujo que ya no podemos permitirnos, porque es obvio que la violencia religiosa va a permanecer entre nosotros largo tiempo. Al-Qaeda, el grupo islámico responsable de los ataques del 11 de septiembre, ha cometido desde entonces más atrocidades y ha asesinado a más personas inocentes. En Oriente Próximo,[*] se suceden casi a diario atentados contra civiles israelíes cometidos por suicidas con bombas adosadas al cuerpo. Como reacción a la amenaza terrorista, los gobiernos laicos tanto de Israel como de Estados Unidos han lanzado grandes

ofensivas militares que, de manera inevitable, han causado la muerte de más civiles inocentes. Hemos tenido dos guerras a gran escala en Afganistán e Iraq. Aunque Estados Unidos sostiene la separación de la religión y la política, el presidente George W. Bush cree que Dios lo escogió para ser el comandante en jefe de América. Al igual que Osama ben Laden, el líder de al-Qaeda,* Bush considera que la crisis es un conflicto entre el bien y el mal. En esta creencia coincide y cuenta con el pleno respaldo de la Christian Right [Derecha Cristiana] estadounidense, que reprueba el islam como una religión absolutamente perversa e inherentemente violenta. Aunque creíamos que habíamos dejado muy atrás el fanatismo de las cruzadas y de las demás guerras de religión, parece que nos hemos enzarzado en una nueva batalla por Dios.

Hemos entrado en una nueva etapa de la historia y nada volverá a ser como antes, pero la dinámica del fundamentalismo no ha cambiado en lo sustancial. Como intento explicar en estas páginas, desde hace casi un siglo, cristianos, judíos y musulmanes han desarrollado una forma agresiva de fe cuyo objetivo es sacar a Dios y a la religión del segundo plano al que se han visto relegados en la cultura laica moderna y devolverlos a una posición prominente. Estos fundamentalistas parten de la convicción de que luchan por la supervivencia de su fe en un mundo que mantiene una actitud sistemáticamente hostil a la religión. Libran una guerra contra la modernidad laica y, a lo largo de su lucha, han conseguido resultados reseñables. A mediados del siglo XX, los expertos y analistas asumían que el laicismo era la ideología del porvenir inmediato y que la religión ya nunca más desempeñaría un papel de importancia en los asuntos internacionales. Pero los fundamentalistas han invertido esta tendencia y, poco a poco, en Estados Unidos, en Israel y en el mundo musulmán la religión se ha convertido en una fuerza que todos los gobiernos deben tomarse muy en serio.

El apocalipsis del 11 de septiembre y sus trágicas consecuencias pueden interpretarse como el resultado lógico de la historia del fundamentalismo que se describe en este libro. El fundamentalismo, en contra de lo que se suele suponer, no es una ideología deliberadamente arcaizante, ni tampoco un regreso retrógrado al pasado. Estas formas de

integrismo son, en esencia, movimientos modernos que no podrían haber arraigado en otra época que no fuera la nuestra. Los atentados contra el World Trade Center y el Pentágono supusieron el ataque fundamentalista más devastador cometido hasta el momento contra la modernidad laica, y los terroristas no podrían haber elegido objetivos más significativos. Los extremistas religiosos jamás habían hecho un uso tan hábil de los medios modernos de comunicación como en el 11 de septiembre: alertados por el choque del primer avión, millones de personas se sentaron ante las pantallas de sus televisores a tiempo de presenciar cómo se empotraba el segundo avión en la Torre Sur del World Trade Center. Los terroristas utilizaron la moderna tecnología de la aviación para derribar edificios que se habían levantado, como una moderna Torre de Babel, en desafío a las leyes de la naturaleza, como si el ser humano hubiera querido cuestionar la supremacía de Dios. El Trade Center y el Pentágono, símbolos del poder económico y militar de Estados Unidos, se desmoronaron como un castillo de naipes ante la violenta acometida de esta ira religiosa. Los estadounidenses jamás volverán a sentirse tan seguros como se sentían el 10 de septiembre de 2001. Durante decenios, el avión había proporcionado a la gente la posibilidad de vivir una experiencia de libertad sobrehumana, permitiendo elevarse por encima de las nubes y viajar alrededor del mundo con la misma rapidez que los dioses de la Antigüedad. Pero ahora a muchas personas les da miedo volar. Se han visto obligadas a poner los pies en el suelo, le han bajado de las alturas, les han cortado las alas laicas y su confianza ha quedado gravemente dañada.

Osama ben Laden, el principal sospechoso, no era un pensador original. Su ideología se basaba íntegramente en la de Sayyid al-Qutb, el fundamentalista egipcio cuyas ideas se tratan en el capítulo 8 de este libro. Con el léxico y los términos de al-Qutb, Ben Laden proclamaba que el mundo se dividía en dos bandos hostiles, uno a favor de Dios y otro en su contra. Pero la «aldea global» ya estaba escindida en dos bandos beligerantes desde hacía mucho tiempo, aunque no del modo descrito por Ben Laden. Durante años, los que disfrutaban y apreciaban las ventajas de la modernidad, por un lado, y los fundamentalistas que rechazaban la sociedad moderna con una repugnancia visceral, por el otro, se han

observado mutuamente desde la distancia de un abismo de incomprensión. La atrocidad del 11-S no hizo más que poner al descubierto que esa división existía y también hasta qué extremo se había vuelto peligrosa. No se trataba de un choque de civilizaciones. El fundamentalismo ha sido siempre una disputa interna entre los miembros de una misma sociedad y, como si quisieran recalcar este hecho, los fundamentalistas cristianos estadounidenses Jerry Falwell y Pat Robertson afirmaron casi inmediatamente después de la tragedia que ésta había sido un castigo de Dios por los pecados de los humanistas laicos en Estados Unidos, un punto de vista que no estaba demasiado alejado del de los secuestradores musulmanes.

En el Epílogo de este libro, que entró en prensa en el año 2000, señalaba que el fundamentalismo no iba a desaparecer, que formaba parte del mundo moderno y que era una realidad que tendríamos que aprender a afrontar. La historia nos enseña que esta forma de religiosidad no desaparece por más que nos empeñemos en hacer como si no existiera. Ya antes del 11 de septiembre era patente que debíamos aprender a descifrar el imaginario fundamentalista si queríamos entender lo que intentaban expresar los integristas de las tres religiones, porque esos movimientos revelaban una angustia y una inquietud que ninguna sociedad podía pasar por alto sin riesgos. Esta tarea se ha vuelto, ahora, más necesaria y urgente que nunca.

Como explicamos en estas páginas, las tentativas de reprimir el fundamentalismo sólo consiguen radicalizarlo. Todos los movimientos integristas en el judaísmo, el cristianismo y el islamismo surgen, sin excepción, de un profundo temor a la aniquilación, de manera que un ataque de una potencia laica no hace más que confirmar la convicción fundamentalista de que los poderes impíos los quieren erradicar. Por eso no es sorprendente que los métodos draconianos utilizados por el primer ministro israelí Ariel Sharon para eliminar movimientos como Hamas o la Yihad Islámica sólo hayan dado lugar a una nueva serie más intensa de atentados suicidas. En el mismo sentido, las guerras en Afganistán e Iraq han incrementado el apoyo a al-Qaeda entre los creyentes del mundo musulmán y han animado a más jóvenes a unirse a la organización. Ni uno

solo de estos nuevos reclutas tuvo nada que ver con Sadam Husein, el depuesto presidente de Iraq. Es más, en tanto que gobernante laico, Sadam era uno de los primeros objetivos de Osama ben Laden. Pero éste mencionó el sufrimiento que causaron al pueblo iraquí las sanciones impuestas por Estados Unidos y el Reino Unido tras la primera guerra del Golfo, en 1991, como una de las razones para los ataques del 11 de septiembre. Por tanto, a nadie puede extrañar que la invasión británica y estadounidense de Iraq, en marzo de 2003, abriera un nuevo frente para al-Qaeda. En lugar de sofocar el terrorismo religioso, la guerra sólo ha servido para agravar la amenaza que supone convencer a miles de musulmanes de que Occidente ha emprendido una nueva cruzada contra el islam. La historia del fundamentalismo no deja la menor duda sobre las consecuencias de una respuesta agresiva al extremismo religioso: siempre son contraproducentes y, en la actualidad, cuando hasta organizaciones muy pequeñas tendrán a su alcance cada vez con mayor facilidad medios de destrucción masiva de los que hasta ahora sólo podían disponer los Estados nacionales, ya no nos podemos permitir estas políticas tan peligrosamente erróneas.

Ni Ben Laden ni los suicidas de Hamas representan una tendencia nueva; se limitan, sencillamente, a dar expresión a las normas del fundamentalismo de siempre, aunque con un estilo más radical y vengativo. Sin embargo, los diecinueve terroristas que secuestraron los aviones el 11 de septiembre son, desde mi punto de vista, algo completamente distinto. Puede que se considerasen a sí mismos discípulos de Ben Laden, pero, a diferencia de éste, no seguían un estilo de vida musulmán convencional. En el último capítulo de este libro señalaba que los movimientos fundamentalistas se están radicalizando cada vez más en las tres religiones de Abraham. En Estados Unidos, sin ir más lejos, algunos miembros de la Derecha Cristiana han superado con creces las tesis integristas de la década de 1970 y han ido mucho más lejos que Jerry Falwell y la Mayoría Moral. Han asumido lo que podemos denominar «posfundamentalismo», una ideología más pavorosa e intransigente que la de sus predecesores. En el mismo sentido, los secuestradores, a quienes Ben Laden describió como

una «vanguardia», anunciaban una nueva y siniestra tendencia en el fundamentalismo islámico: una tendencia posfundamentalista que no habíamos visto hasta ahora.

Muhammad Atta, el secuestrador egipcio que pilotó el primer avión contra el World Trade Center, era casi alcohólico y bebió vodka antes de embarcar en el aparato. Ziad Jarrahi, el secuestrador libanés del avión que se estrelló en Pennsylvania, también bebía y frecuentaba los clubes nocturnos de Hamburgo. Muchos de los demás secuestradores se divertían en los clubes y con las mujeres de Las Vegas. Su religión prohíbe a los musulmanes beber alcohol. La idea de que un mártir islámico se presentara ante Dios con el aliento hediéndole a vodka es impensable. Es como si Baruc Goldstein, el fundamentalista judío que asesinó a tiros a veintinueve musulmanes en la Gran Mezquita de Hebrón en 1994, y que fue abatido durante el ataque, hubiera desayunado un copioso plato de huevos con tocino antes de llevar a cabo su acción. Como muestro en este libro, la mayoría de los fundamentalistas musulmanes llevan vidas estrictamente ortodoxas y consideran el alcohol, los clubes nocturnos y la prostitución elementos que forman parte de la barbarie impía de la modernidad, una modernidad que han jurado no sólo repudiar, sino también eliminar. Los secuestradores parecen haberse apartado mucho de esa ortodoxia, y no sólo porque desobedecen normas básicas de la religión que han jurado defender, sino también porque han pisoteado los principios que mueven al fundamentalista tradicional.

En estas páginas he descrito varios movimientos antinómicos, en los que la gente viola deliberadamente las normas más sagradas en épocas de grandes cambios e inquietud. Entre ellos se cuentan la figura del mesías del siglo XVII Shabbetai Zevi, su discípulo Jacob Frank y los profetas revolucionarios de la Inglaterra de esa centuria, todos los cuales defendían una forma de «pecado santo». Los periodos históricos en los que vivieron eran tan difíciles que se requería algo completamente nuevo. Los viejos valores ya no servían; debía buscarse una nueva ley, una nueva libertad que sólo podía alcanzarse con una flagrante negación de las normas antiguas.

También he mostrado que las formas más extremas de fundamentalismo conllevan un nihilismo intrínseco. Los integristas de las tres religiones cultivan fantasías de destrucción y aniquilación. A veces, como explico en el capítulo 10, han realizado actos deliberadamente autodestructivos. Un ejemplo obvio es el complot de la organización clandestina judía que pretendía volar la Cúpula de la Roca en Jerusalén en 1979, un acto que podría haber destruido el Estado de Israel. Los fundamentalistas judíos actuaban impulsados por una creencia mística: si causaban un apocalipsis aquí en la Tierra, Dios se vería «obligado» a enviar la redención desde las alturas. En un nivel muy distinto, las ridículas payasadas de Jim y Tammy Faye Bakker y Jimmy Swaggart, que causaron los escándalos televisivos de los años ochenta en Estados Unidos, representaban una rebelión nihilista contra el fundamentalismo más sobrio de Jerry Falwell. Era también una forma de «posfundamentalismo» que parece haber animado una búsqueda antinómica del «pecado santo». Resulta difícil imaginar un acto más nihilista que el del suicida musulmán que se vuela con una bomba adosada al cuerpo. Es posible que los secuestradores del 11 de septiembre también hubieran llegado a un punto en el que estaban desarrollando una forma de antinomia musulmana porque creían que ya no había nada sagrado. Una vez que se alcanza ese punto, hasta el comportamiento más cruel y perverso puede considerarse un bien incuestionable.

La mayor parte del terrorismo musulmán que nos afecta en la actualidad procede de Oriente Próximo. Los árabes suponen sólo alrededor del 20 por ciento del mundo musulmán. Esta violencia y desesperación no es, por tanto, un producto del islam *per se*, sino que la religión se ha visto sumida en la enfermiza situación crítica de esta región turbulenta, atormentada por decenios de guerras inacabables. El nihilismo de los hombres-bomba y de los secuestradores es una prueba de que la gente percibe, cada vez con más nitidez, que la política convencional no ofrece ninguna esperanza y que ya no tiene nada que perder. En el pasado, la política occidental ha sido en parte responsable de la ascensión del

fundamentalismo en Oriente Próximo, y en el futuro no le queda más remedio que tener muy en cuenta, de manera equilibrada y bien informada, esta religiosidad distorsionada.

El terrorismo religioso muestra que, una vez que se utiliza a Dios para justificar el odio y el asesinato, se emprende un camino que conduce inexorablemente a la derrota de la fe. Esta religiosidad agresiva puede llevar a algunos de sus defensores más radicales a caer en unas tinieblas morales que nos ponen en peligro a todos. Si es cierto que los fundamentalistas de las tres religiones están empezando a abrazar credos cada vez más radicales y nihilistas, nos encontramos ante una deriva verdaderamente peligrosa. Por tanto, resulta esencial que intentemos comprender qué subyace tras esta profunda desesperación y qué impulsa a los fundamentalistas a comportarse como lo hacen. Todavía es sólo una minúscula proporción de los fundamentalistas la que participa en los actos de terror, y la mayoría se limita a procurar vivir una vida religiosa en un mundo que, a ellos, les parece enemigo de la fe. No nos podemos permitir exacerbar ese miedo ni esa ira adoptando medidas políticas y militares que, como deja bien claro la historia, sólo sirven para aumentar el peligro que intentamos evitar.

Karen Armstrong, noviembre de 2003

Introducción

Uno de los acontecimientos más alarmantes de finales del siglo XX ha sido el surgimiento, dentro de las tradiciones religiosas más importantes, de movimientos militantes conocidos como «fundamentalismos». A veces, sus manifestaciones pueden ser terribles. Los fundamentalistas han disparado contra los fieles en una mezquita, han asesinado a médicos y enfermeras que trabajaban en clínicas donde se practican abortos, han atentado contra sus propios presidentes e incluso han derrocado a un gobierno poderoso. Quienes cometen estos actos de terror son sólo una minoría, pero aun los fundamentalistas más pacíficos y respetuosos de la ley son desconcertantes porque parecen obstinadamente opuestos a muchos de los valores más positivos de la sociedad moderna. A estos grupos no les interesa la democracia, el pluralismo, la tolerancia religiosa, el mantenimiento de la paz, la libertad de expresión o la separación de la Iglesia y el Estado. Los fundamentalistas cristianos rechazan los descubrimientos de la biología y la física acerca de los orígenes de la vida e insisten en que el Génesis es científicamente correcto en cada uno de sus detalles. En una época en la que muchos se están liberando de las ligaduras del pasado, los fundamentalistas judíos observan más estrictamente que nunca su ley revelada y las mujeres musulmanas se cubren todo el cuerpo, y a veces el rostro, repudiando las libertades de las mujeres occidentales. Los movimientos musulmán y judío interpretan el conflicto árabe-israelí, que se inició como un asunto laico, de una manera exclusivamente religiosa. Además, el fundamentalismo no está limitado a los grandes monoteísmos. Hay otros grupos, como el budista, el hindú e incluso el confuciano, que también rechazan muchos conocimientos de la cultura liberal tan laboriosamente adquiridos, combaten y matan en nombre de la religión y tratan de incorporar lo sagrado en el ámbito de la lucha política y nacional.

Este resurgimiento religioso ha sorprendido a muchos observadores. A mediados del siglo XX, la mayoría había asumido que el laicismo era una tendencia irreversible y que la fe jamás volvería a desempeñar un papel importante en la historia mundial. Se suponía que los seres humanos habían llegado a ser más racionales, que ya no tenían ninguna necesidad de religión o que la confinaban al área privada de sus vidas. Pero, a finales de los años setenta, los fundamentalistas comenzaron a rebelarse contra esta hegemonía laicista y empezaron a sacar a la religión de esa posición marginal y a devolverle su protagonismo. En esto, al menos, han tenido un éxito notable. La religión ha llegado a ser otra vez una fuerza que ningún gobierno puede desoír sin arriesgar su seguridad. El fundamentalismo ha sufrido reveses, pero en ningún caso ha sido inmovilizado. Ahora es una parte esencial de la escena moderna y seguramente desempeñará una función destacable en los acontecimientos nacionales e internacionales del futuro.

Por lo tanto, es crucial que tratemos de entender qué significa este tipo de religiosidad, cómo y por qué razones se ha desarrollado, qué nos puede decir acerca de nuestra cultura y cómo deberíamos tratarlo.

Antes de continuar, debemos considerar brevemente el término «fundamentalismo», que ha sido muy cuestionado. Los primeros en usarlo fueron los protestantes norteamericanos. A comienzos del siglo XX, algunos protestantes comenzaron a llamarse «fundamentalistas» para distinguirse de los «liberales», que, en su opinión, estaban tergiversando completamente la fe cristiana. Los más conservadores deseaban volver a las fuentes y reafirmar los «fundamentos» de la tradición cristiana, que identificaban con una interpretación literal de la Biblia y la aceptación de ciertas doctrinas esenciales. Desde entonces, el término «fundamentalismo» se ha aplicado no muy acertadamente a los movimientos reformistas en otras religiones del mundo. Se sugiere que el fundamentalismo es monolítico en todas sus manifestaciones, pero no es así. Cada «fundamentalismo» tiene su ley y su propia dinámica. El término también da la impresión de que todos ellos son inherentemente conservadores y apegados al pasado, cuando en realidad sus ideas son esencialmente modernas e innovadoras. Los protestantes norteamericanos pueden haber intentado volver a los «fundamentos», pero lo han hecho de una manera peculiarmente moderna. También se ha aducido

que este término cristiano no se puede aplicar con propiedad a movimientos que tienen prioridades muy diferentes. Por ejemplo, a los fundamentalismos musulmanes y judíos no les interesa tanto la doctrina, que es esencialmente una preocupación cristiana. La traducción literal de «fundamentalismo» en idioma árabe es *usuliyyah*, una expresión que alude al estudio de las fuentes de las diferentes reglas y principios de la ley islámica.[1] La mayoría de los activistas que en Occidente se califican de «fundamentalistas» no están comprometidos con el significado de este término, sino que tienen intereses muy diferentes. Por consiguiente, su uso es, por lo menos, ambiguo.

Sin embargo, otros aducen que la palabra «fundamentalismo» va a perdurar, nos guste o no. He llegado a coincidir con ellos: la denominación no es perfecta, pero es útil para definir estos movimientos que, a pesar de sus diferencias, tienen una gran semejanza. Martin E. Marty y R. Scott Appleby aducen, al comienzo de su voluminoso ensayo *Fundamentalist Project*, que todos los fundamentalismos siguen cierta norma. Son formas defensivas de la espiritualidad y han surgido como respuesta a una crisis amenazante. Están comprometidos con un conflicto con enemigos cuyas políticas y creencias laicistas parecen opuestas a la religión. Los fundamentalistas no consideran esta batalla como una lucha política convencional, sino que la viven como una guerra cósmica entre las fuerzas del bien y del mal. Temen la aniquilación y procuran fortalecer su identidad acosada por medio de una recuperación selectiva de ciertas doctrinas y prácticas del pasado. Para evitar la contaminación cultural, a menudo rechazan las tendencias dominantes de la sociedad y crean una contracultura; pero, pese a ello, no son unos soñadores quijotescos y poco prácticos. Han asimilado el racionalismo pragmático de la modernidad y, bajo la guía de sus líderes carismáticos, perfeccionan estos «fundamentos» para crear una ideología que proporciona un plan de acción a los fieles. Al fin y al cabo, se defienden e intentan volver a sacralizar un mundo cada vez más escéptico.[2]

Con el fin de explorar las consecuencias de esta respuesta global a la cultura moderna, me concentraré en algunos de los movimientos fundamentalistas que han surgido en el judaísmo, el cristianismo y el islam, las tres religiones monoteístas. En lugar de estudiarlos de forma aislada,

intentaré analizar su desarrollo de una manera cronológica para que podamos ver hasta qué punto son profundamente similares. Al considerar sólo determinados fundamentalismos seleccionados, espero analizar el fenómeno con una mayor profundidad que la que permitiría una investigación más amplia y general. Los movimientos que he elegido son el fundamentalismo protestante norteamericano, el fundamentalismo judío en Israel y el fundamentalismo musulmán en Egipto, que es una nación sunní, y en Irán, que es una nación shií. No pretendo que mis hallazgos se apliquen necesariamente a otras formas de fundamentalismo, sino que espero demostrar cómo estos movimientos –que figuran entre los más destacados e influyentes– han estado motivados por temores, ansiedades y anhelos comunes que parecen ser una respuesta habitual a algunas de las dificultades peculiares de la vida en el mundo secular moderno.

En todo momento de la historia y en todas las tradiciones, ha habido quien se ha opuesto a los progresos de su época, pero el fundamentalismo que ahora consideraremos es un movimiento esencialmente del siglo XX. Es una reacción contra la cultura laica y científica que apareció primero en los países occidentales, pero que desde entonces se ha establecido en otras partes del mundo. Occidente ha desarrollado un tipo de civilización completamente diferente, sin precedentes, de modo que la respuesta religiosa también tenía que ser única. Los movimientos fundamentalistas que han evolucionado en nuestra época tienen una relación simbiótica con la modernidad. Pueden rechazar el racionalismo científico de Occidente, pero no logran escapar de él. La civilización occidental ha cambiado el mundo. Nada, ni siquiera la religión, volverá a ser igual. En todo el planeta, los pueblos han debido lidiar con estas nuevas condiciones y se han visto obligados a replantear sus tradiciones religiosas, que fueron concebidas para un tipo de sociedad completamente diferente.

En la Antigüedad hubo un periodo de transición similar, que duró aproximadamente desde el año 700 hasta el 200 a.e.c.,* al que los historiadores han llamado la «era axial» porque fue decisiva para el desarrollo espiritual de la humanidad. Esta época fue, en sí misma, el producto y el resultado de miles de años de evolución económica y, por tanto, social y cultural, que comenzó en Sumeria, en lo que ahora es Iraq, y

en el antiguo Egipto. En el cuarto y tercer milenios antes de nuestra era, los cultivos no sólo servían para satisfacer las necesidades inmediatas, sino que también eran capaces de producir un excedente agrícola con el cual podían comerciar y obtener un ingreso adicional. Esto les permitió construir las primeras civilizaciones, desarrollar las artes y crear organizaciones políticas cada vez más poderosas: ciudades, ciudades-estado y, finalmente, imperios. En la sociedad agraria, el poder ya no residía sólo en el rey o el sacerdote local, sino que había pasado parcialmente al mercado, la fuente de riqueza de cada una de las culturas. Ante estas nuevas circunstancias, los pueblos comenzaron a descubrir que el antiguo paganismo, que tan bien había servido a sus ancestros, ya no respondía adecuadamente a su actual situación.

En las ciudades e imperios de la era axial, los ciudadanos comenzaban a adquirir una perspectiva y horizontes más amplios, que hacían parecer limitados y estrechos los viejos cultos locales. En lugar de ver a lo divino encarnado en una serie de deidades diferentes, las personas comenzaron a rendir culto a una sola fuente sagrada de trascendencia universal. Tenían más ratos de ocio y eso les permitía desarrollar una vida interior más rica; por lo tanto, llegaron a necesitar una espiritualidad que no dependiera enteramente de las formas externas. Los más sensibles deploraban la injusticia social de esta sociedad agraria, que dependía de la mano de obra de campesinos sin posibilidades de acceso a la cultura superior. En consecuencia, surgieron profetas y reformadores que insistían en que la virtud de la compasión era crucial para la vida espiritual: la capacidad de ver la santidad en todo ser humano y la intención de proteger a los miembros más vulnerables de la sociedad llegaron a ser la prueba de una auténtica religiosidad. De esta manera, durante la era axial aparecieron las grandes confesiones que han seguido guiando a los seres humanos en el mundo civilizado: el budismo y el hinduismo, en la India; el confucianismo y el taoísmo, en Extremo Oriente; el monoteísmo, en Oriente Próximo, y el racionalismo, en Europa. A pesar de sus diferencias importantes, estas religiones de la era axial tenían mucho en común, pues todas se inspiraban

en las viejas tradiciones para desarrollar la idea de una sola trascendencia universal; cultivaban una espiritualidad interiorizada y destacaban la importancia de la práctica de la compasión.

Hoy, como se ha observado, estamos atravesando un periodo de transición similar. Sus orígenes se remontan a los siglos XVI y XVII de la era moderna, cuando los pueblos de Europa occidental comenzaron a desarrollar un tipo diferente de sociedad no basado en un excedente agrícola, sino en una tecnología que les permitió reproducir indefinidamente sus recursos. Los cambios económicos durante los últimos cuatrocientos años han estado acompañados de grandes revoluciones sociales, políticas e intelectuales con el desarrollo de un concepto totalmente diferente –científico y racional– acerca de la naturaleza de la verdad. Por ello, una vez más, ha llegado a ser necesario un cambio religioso profundo. En todo el mundo, los pueblos están descubriendo que, puesto que sus circunstancias han sido radicalmente transformadas, las viejas formas de la fe ya no surten efecto: no pueden proporcionar el esclarecimiento y el consuelo que los seres humanos necesitan. Como resultado, los hombres y las mujeres intentan encontrar nuevas formas de religiosidad; al igual que los reformadores y profetas de la era axial, tratan de buscar inspiración en las creencias del pasado para motivar a los seres humanos en el nuevo mundo que se han creado. Uno de estos experimentos modernos –aunque a primera vista pueda parecer paradójicoes el fundamentalismo.

Solemos suponer que las personas del pasado eran, más o menos, como nosotros, pero en realidad sus vidas espirituales eran muy diferentes. En particular, desarrollaron dos maneras de pensar, hablar y adquirir conocimiento, a las que los especialistas han llamado *mythos* y *logos*.[3] Ambas eran esenciales; se pensaba que eran maneras complementarias de llegar a la verdad, y cada una tenía su área especial de competencia. El mito se consideraba primordial, pues tenía que ver con lo que se creía eterno y constante en nuestra existencia. Concernía a los orígenes de la vida, a los fundamentos de la cultura y a los niveles más profundos de la mente humana. A los mitos no les incumben las cuestiones prácticas y concretas, sino el significado. A menos que encontremos algo significativo en nuestras

vidas, los seres humanos caemos muy fácilmente en la desesperación. Pero el *mythos* de una sociedad proporcionaba a la gente un contexto que daba sentido a sus vidas cotidianas; dirigía su atención a lo eterno y universal. También tenía sus raíces en lo que hoy llamamos «inconsciente». Las diferentes leyendas mitológicas, que no pretendían ser interpretadas literalmente, eran una forma antigua de psicología. Cuando las personas contaban historias acerca de los héroes que descendían a los infiernos, que se abrían paso a través de laberintos o que luchaban con monstruos, estaban sacando a la luz las regiones oscuras del mundo subconsciente, que no es accesible a la investigación puramente racional, pero que tiene un efecto profundo sobre nuestra experiencia y nuestra conducta.[4] Debido a la carencia de mitos en nuestra sociedad moderna, hemos tenido que desarrollar la ciencia del psicoanálisis para ayudarnos a explorar ese mundo interior.

El mito no se podía demostrar mediante una prueba racional; sus discernimientos eran más intuitivos, similares a los de la pintura, la música, la poesía o la escultura. Solamente llegaba a ser una realidad cuando se encarnaba en el culto, los rituales y las ceremonias que influían estéticamente sobre los fieles. Además, evocaba dentro de ellos una idea de lo sagrado y les permitía comprender las corrientes más profundas de la existencia. El mito y el culto eran tan inseparables que determinar cuál tenía preeminencia –el relato mítico o los rituales relacionados con él– es un tema de debate erudito.[5] El mito también estaba asociado con el misticismo: la exploración de la psique mediante disciplinas de concentración y enfoque que han sido desarrolladas en todas las culturas como un medio de adquirir un discernimiento intuitivo. Sin un culto o una práctica mística, los mitos de la religión no tendrían sentido, seguirían siendo abstractos y parecerían increíbles, casi de la misma manera que una partitura musical sigue siendo ininteligible para muchos de nosotros y necesita ser interpretada instrumentalmente para que podamos apreciar su belleza.

En el mundo premoderno, la gente tenía una visión diferente de la historia. Estaba menos interesada que nosotros en lo que realmente sucedía, pero más interesada en el significado de un acontecimiento. Los grandes hechos de la historia no se consideraban sucesos únicos, ocurridos en un

tiempo remoto, sino manifestaciones externas de realidades constantes y perpetuas. Por eso la historia solía repetirse, porque no había nada nuevo bajo el Sol. Los relatos históricos trataban de transmitir esta dimensión eterna.[6] Por ejemplo, no sabemos lo que realmente ocurrió cuando los antiguos israelitas huyeron de Egipto y atravesaron el mar Rojo. La historia ha sido deliberadamente escrita como un mito y relacionada con otras historias acerca de los ritos de la travesía, la inmersión en el mar, y los dioses que dividen las aguas para crear una nueva realidad. Los judíos reviven este mito cada año en los rituales de la Pascua judía, que introduce esta extraña historia en sus propias vidas y los ayuda a sobrellevarlas. Se podría decir que a no ser que un hecho histórico haya sido convertido en mito de esta manera, y liberado del pasado a través de un culto inspirador, no puede ser religioso. Preguntar si el Éxodo de Egipto tuvo lugar exactamente como se cuenta en la Biblia o pedir una evidencia histórica y científica para demostrar que es objetivamente cierto es confundir la naturaleza y el propósito de esta historia. Es confundir el *mythos* con el *logos*.

El *logos* era igualmente importante. Era el pensamiento racional, pragmático y científico que permitía a los hombres y las mujeres actuar eficazmente en el mundo. Quizás hoy hemos perdido en Occidente el sentido del *mythos*, pero estamos muy familiarizados con el *logos*, que es la base de nuestra sociedad. A diferencia del mito, el *logos* se debe relacionar exactamente con los hechos y corresponder a realidades externas para poder ser eficaz. Debe operar eficientemente en el mundo terrenal. Usamos este razonamiento lógico y discursivo cuando queremos obtener algo o persuadir a otras personas para que adopten un determinado curso de acción. El *logos* es práctico. A diferencia del mito, que apela a los orígenes y a los fundamentos, el *logos* avanza con ímpetu y procura encontrar algo nuevo: lograr un mayor control de nuestro medio, descubrir o inventar algo nuevo.[7]

En el mundo premoderno, tanto el *mythos* como el *logos* se consideraban indispensables. Uno se empobrecía sin el otro. Pero los dos eran esencialmente diferentes y se creía peligroso confundir el discurso mítico con el racional. Tenían funciones separadas. El mito no era racional y no se esperaba una demostración empírica de sus relatos. Proporcionaba

el contexto que daba un sentido a nuestras actividades prácticas. No se esperaba que del *mythos* se hiciera la base de una política pragmática. Si se hacía, los resultados podían ser desastrosos, porque lo que surtía efecto en el mundo interior de la psique no era directamente aplicable a los acontecimientos del mundo exterior. Por ejemplo, cuando el papa Urbano II convocó la primera cruzada en 1095, su plan pertenecía al ámbito del *logos*. El pontífice quería que los caballeros de Europa dejaran de combatir entre sí, aseguraran la paz del cristianismo occidental y usaran sus energías en una guerra en Oriente para ampliar así el poder de su Iglesia. Sin embargo, cuando esta expedición militar llegó a enredarse con la mitología popular, las enseñanzas bíblicas y las fantasías apocalípticas, el resultado fue catastrófico desde los puntos de vista militar, moral y práctico. Durante todo el proyecto de las cruzadas, cada vez que el *logos* prevalecía, los cruzados prosperaban. Tenían éxito en el campo de batalla, creaban colonias viables en Oriente y aprendían a relacionarse mejor con la población local, pero cuando sus políticas comenzaron a reflejar la visión mítica o mística fueron generalmente derrotados y cometieron atrocidades terribles.[8]

El *logos* también tenía sus limitaciones. No podía aliviar la pena o el dolor humanos. Los argumentos racionales no podían darle ningún sentido a la tragedia. El *logos* no podía responder a los interrogantes acerca del valor fundamental de la vida humana. Un científico era capaz de conseguir que algo funcionara más eficazmente y descubrir nuevos hechos acerca del universo físico, pero no podía explicar el significado de la vida.[9] Esto pertenecía al dominio del mito y la religión.

Sin embargo, ya en el siglo XVIII, los pueblos de Europa y América habían logrado un éxito tan asombroso en la ciencia y la tecnología que comenzaron a pensar que el *logos* era el único medio de llegar a la verdad y que el *mythos* era falso y supersticioso. También es cierto que el nuevo mundo que estaban creando contradecía la tradición de la vieja espiritualidad mítica. Pero nuestra experiencia religiosa en el mundo moderno ha cambiado, y como hay una cantidad creciente de personas que sólo creen en el racionalismo científico, a menudo se intenta convertir el *mythos* de la fe en *logos*. Los fundamentalistas también han hecho este intento. Y esta confusión ha creado más problemas.

Necesitamos comprender cómo ha cambiado nuestro mundo. Por eso, la primera parte de este libro se remonta hasta finales del siglo XV y comienzos del XVI, cuando los pueblos de Europa occidental empezaron a desarrollar su nueva ciencia. Analizaremos la religiosidad mítica de la civilización agraria premoderna para poder ver cómo operaban las viejas formas de la fe. En este esforzado nuevo mundo es cada vez más difícil ser religioso de un modo convencional. La modernización siempre ha sido un proceso doloroso y los cambios fundamentales en la sociedad hacen que las personas se sientan aisladas y perdidas en un mundo extraño e irreconocible. Consideraremos el impacto de la modernidad sobre los cristianos de Europa y América, sobre el pueblo judío y sobre los musulmanes de Egipto e Irán. Finalmente, veremos cuál era el propósito de los fundamentalistas cuando empezaron a crear esta nueva forma de fe hacia finales del siglo XIX.

Los fundamentalistas sienten que están peleando contra fuerzas que amenazan sus valores más sagrados. Durante una guerra es muy difícil para los combatientes poder apreciar y entender la posición del enemigo. Encontraremos que la modernización ha conducido a una polarización de la sociedad, pero a veces, para evitar un agravamiento del conflicto, debemos tratar de comprender el dolor y las percepciones del adversario. A aquellas personas –entre las que me incluyo– que disfrutan de las libertades y los logros de la modernidad les resulta difícil comprender la angustia que ésta causa a los fundamentalistas religiosos. Ellos viven la modernización no como una liberación, sino como una invasión agresiva. En el mundo moderno, pocos han sufrido más que los judíos. Por eso, me pareció apropiado comenzar con el cruel enfrentamiento entre el pueblo judío y la sociedad modernizadora del cristianismo occidental a finales del siglo XV, que condujo a algunos judíos a anticipar muchas de las estratagemas, posturas y principios que después llegarían a ser comunes en el Nuevo Mundo.

Primera parte

El Viejo y el Nuevo Mundo

1
Judíos: los precursores
(1492-1700)

En 1492, España fue el escenario de tres acontecimientos decisivos que se vivieron como algo extraordinario en ese momento. Pero, en una percepción retrospectiva, podemos ver que eran característicos de la nueva sociedad que, lenta y dolorosamente, estaba surgiendo en Europa occidental a finales del siglo XV y durante los siglos XVI y XVII. Estos años vieron el desarrollo de nuestra cultura occidental moderna y también arrojaron luz sobre algunos de nuestros dilemas y preocupaciones. El primero de estos sucesos tuvo lugar el 2 de enero de aquel año, cuando los ejércitos del rey Fernando y la reina Isabel –los monarcas católicos cuyo matrimonio había unido a las antiguas coronas ibéricas de Aragón y de Castilla– conquistaron la ciudad de Granada. Con profunda emoción, la multitud observaba el estandarte cristiano que se elevaba ceremoniosamente sobre los muros de la ciudad, mientras repicaban las campanas y se difundía la noticia por toda Europa, ya que Granada era el último bastión musulmán en la cristiandad. Las cruzadas contra el islam en Oriente habían fracasado pero, al menos, los musulmanes habían sido expulsados de Europa. En 1499, los últimos que residían en la península Ibérica tuvieron que optar entre la conversión al cristianismo o la deportación. Después de ello, y durante algunos siglos, en Europa no habría musulmanes.

El segundo acontecimiento de aquel año trascendental se produjo el 31 de marzo, cuando Fernando e Isabel firmaron el edicto de Expulsión, destinado a liberar a España de los judíos, a quienes se les dio la alternativa del bautismo o el exilio. Muchos judíos eran tan leales a al-Andalus* que se convirtieron al cristianismo y permanecieron en la península, pero unos

ochenta mil de ellos, aproximadamente, cruzaron la frontera con Portugal, mientras que otros cincuenta mil se refugiaron en el nuevo Imperio otomano musulmán, donde se les brindó una cálida acogida.[1]

El tercer suceso concernía a un personaje que había estado presente en la ocupación cristiana de Granada, Cristóbal Colón, protegido de Fernando e Isabel, quien en agosto zarpó de la península con la intención de encontrar una nueva ruta comercial con la India. En vez de ello, descubrió América.

Estos acontecimientos reflejan tanto la gloria como la devastación del comienzo de la Edad Moderna. Como el viaje de Colón mostró clara mente, los pueblos de Europa se disponían a entrar en un nuevo mun do. Sus horizontes estaban ampliándose y estaban penetrando en territorios hasta entonces inexplorados, tanto desde el punto de vista geográfico como desde el intelectual, el social, el económico y el político. Sus logros los convertirían en los amos del planeta. Sin embargo, la modernidad tenía un lado oscuro. La España cristiana era uno de los reinos más poderosos y desarrollados de Europa. Fernando e Isabel estaban en el proceso de crear uno de los Estados centralizados modernos como los que también aparecerían en otras partes de la cristian dad. Pero semejante reino no podía tolerar las viejas instituciones autónomas de gobierno propio, como el gremio, la corporación o la comunidad judía, que habían caracterizado al periodo medieval. La unificación de los reinos peninsulares, que se había completado con la conquista de Granada, fue seguida de una acción de limpieza étnica, y judíos y musulmanes perdieron sus hogares. Para algunas personas, la modernidad era estimulante, liberadora y fascinante. Otras la vivían –y siguen viviéndolacomo algo coercitivo, hostil y destructivo. Esta característica continuó a medida que la modernidad occidental se extendía a otras partes de la Tierra. El programa modernizador era ilustrado y con el tiempo pro - movería los valores humanos, pero también tenía aspectos agresivos. Durante el siglo XX, algunos de los pueblos que vivieron la modernidad como una agresión se convertirían en fundamentalistas.

Pero esto concierne a un futuro todavía muy lejano. A finales del siglo XV, los pueblos europeos no podían prever la magnitud del cambio que habían iniciado. En el curso de los siguientes trescientos años, Europa no sólo transformó su sociedad en el ámbito político y eco - nómico, sino que

también inició una revolución intelectual. El racionalismo científico comenzó a imponerse y suplantó gradualmente las viejas tendencias y hábitos. En el capítulo tercero analizaremos con más detalle esta gran transformación occidental, como ha sido llamado este periodo. Sin embargo, antes de poder apreciar todas sus consecuencias debemos considerar cómo se vivían estos acontecimientos en la época premoderna. En las universidades castellanas, los estudiantes y profesores discutían acaloradamente las nuevas ideas del Renacimiento italiano. El viaje de Colón habría sido imposible sin descubrimientos científicos como la brújula magnética o sin los hallazgos más recientes en astronomía. Hacia 1492, el racionalismo científico occidental comenzaba a obtener una eficacia espectacular. Los científicos estaban viendo con más claridad que nunca el potencial del pensamiento racional que los griegos habían llamado *logos*, y que siempre estaba en busca de algo nuevo. Gracias a la ciencia moderna, los europeos habían descubierto un mundo totalmente nuevo y logrado un control del medio sin precedentes. Pero aún no habían renunciado al *mythos*. Si bien Colón tenía conocimientos científicos, todavía estaba familiarizado con el viejo universo mitológico. Parecer ser que procedía de una familia de judíos conversos y había conservado un interés por la cábala, la tradición mística del judaísmo, pero era un cristiano devoto y deseaba ganar el mundo para Cristo. Esperaba establecer una base cristiana cuando llegara a la India para la conquista militar de Jerusalén.[2] Los pueblos de Europa habían iniciado su transición a la modernidad, pero todavía no eran completamente modernos desde nuestro punto de vista. Los mitos del cristianismo continuaban dando sentido a sus exploraciones racionales y científicas.

No obstante, el cristianismo estaba cambiando. Los españoles se habían convertido en líderes de la Contrarreforma iniciada en el Concilio de Trento (1545-1563), un movimiento modernizador que ajustó el viejo catolicismo a las líneas marcadas por la eficacia de la nueva Europa. La Iglesia, al igual que el Estado moderno, se convirtió en un organismo más centralizado. El concilio reforzó el poder del Papa y de los obispos y, por primera vez, se publicó un catecismo para toda la grey católica con el fin de asegurar la coherencia doctrinal. El clero recibiría una educación superior

para poder predicar con más eficacia. Se racionalizaron las prácticas piadosas de los laicos y la liturgia y se desecharon los rituales que habían sido significativos un siglo antes, pero que ya no surtían efecto en la nueva era. Muchos católicos españoles encontraron inspiración en los escritos del humanista holandés Erasmo de Rotterdam (1466-1536), que pretendía revitalizar el cristianismo a partir de los fundamentos de la fe. Su lema era *Ad fontes*, «Volved a las fuentes». Erasmo creía que la auténtica fe cristiana de la Iglesia primitiva había quedado sepultada bajo los escombros de una teología medieval insípida. Al despojarse de estos legados posteriores y regresar a las fuentes –la Biblia y los Padres de la Iglesia–, los cristianos recuperarían el núcleo vital de los Evangelios y tomarían nuevas fuerzas.

La principal contribución de los españoles a la Contrarreforma fue mística. Los místicos de España se convirtieron en los exploradores del mundo espiritual, casi de la misma manera que los grandes navegantes estaban descubriendo nuevas regiones del mundo físico. El misticismo pertenecía al ámbito del *mythos*; operaba en el dominio del inconsciente, que era inaccesible para la facultad racional y sólo se podía experimentar por medio de otras técnicas. Sin embargo, los reformadores místicos hispanos necesitaban hacer esta forma de espiritualidad menos aleatoria y excéntrica y menos dependiente de los caprichos de consejeros inadecuados. En este sentido, la obra de Juan de la Cruz (1552-1591) fue trascendental, ya que erradicó las creencias más dudosas y supersticiosas e hizo más sistemático aquel proceso. Los místicos de la nueva era sabían qué esperar cuando progresaban de un estadio a otro; debían aprender cómo enfrentarse a los escollos y peligros de la vida interior y usar productivamente sus energías espirituales.

La Compañía de Jesús, fundada por Ignacio de Loyola (1491-1555), era un signo de la evolución futura y encarnaba la eficiencia y la eficacia de la modernidad, que llegarían a ser el sello distintivo del Occidente moderno. Ignacio estaba decidido a poner en práctica todo el poder del *mythos*. Los jesuitas carecían de tiempo para las prolongadas disciplinas contemplativas desarrolladas por Juan de la Cruz, y sus «ejercicios espirituales» consistían en un retiro sistemático de breve duración –de treinta días– que ofrecía a los miembros de la orden un curso rápido de misticismo. Una vez que el

cristiano hubiera logrado una total conversión a Cristo, tendría ordenadas sus prioridades y estaría listo para la acción. Este énfasis en el método, la disciplina y la organización era similar al de la nueva ciencia. Se pensaba que Dios era la fuerza dinámica que movilizaba a los jesuitas en todo el mundo, casi de la misma manera que alentaba a los exploradores de su compañía. Francisco Javier (1506-1552) predicó en Japón, Roberto di Nobili (1577-1656) en la India y Matteo Ricci (1552-1610) en China. En España, al comienzo de la Edad Moderna, la religión todavía no había quedado relegada y aún era capaz de reformarse a sí misma y de aprovechar los pensamientos emergentes de la modernidad para ampliar sus propios alcances y aumentar su visión.

Por consiguiente, en este periodo, los reinos españoles formaban la avanzada de la modernidad, pero Fernando e Isabel tenían que contener toda esa energía, pues estaban intentando unir unos reinos que hasta entonces se habían mantenido independientes y separados. En 1483 los monarcas habían establecido el Consejo de la Suprema y General –que ya actuaba en Castilla, desde 1478, y en Aragón, desde 1482para imponer la uniformidad ideológica en las dos coronas unificadas. Estaban creando un Estado moderno autocrático, pero todavía no tenían los recursos para permitir a sus súbditos una libertad intelectual ilimitada. Los inquisidores buscaban a los disidentes y los obligaban a abjurar de su herejía, una palabra cuya raíz griega significa «apartarse». La Inquisición castellana no era un intento arcaico de preservar un mundo antiguo, sino una institución modernizadora empleada por los monarcas para crear la unidad nacional.[3] Ellos sabían muy bien que la religión podía ser una fuerza revolucionaria y explosiva. Los reyes de las naciones protestantes, como Inglaterra, eran igualmente despiadados con sus propios «disidentes» católicos, considerados también enemigos del Estado. Veremos que este tipo de coerción formaba parte a menudo del proceso de modernización. En la corona castellano-aragonesa, las principales víctimas del Tribunal de la Inquisición fueron los judíos, y es la reacción de este pueblo a la modernidad impuesta lo que consideraremos en el presente capítulo. Su experiencia ilustra muchas de las formas con las que los pueblos respondieron a la modernización en otras partes del mundo.

La reconquista cristiana de los antiguos territorios de al-Andalus fue una catástrofe para los judíos de la península. En el Estado musulmán, las tres religiones monoteístas –el judaísmo, el cristianismo y el islam– habían sido capaces de convivir en relativa armonía durante más de seiscientos años. Los judíos, en particular, habían gozado de un renacimiento cultural y espiritual y no estaban sometidos a los pogromos* que constituían el sino de este pueblo en el resto de Europa.[4] Pero a medida que los ejércitos cristianos avanzaban a través de la península, conquistando cada vez más territorios del islam, traían consigo su antisemitismo. En 1378 y 1391, las comunidades judías de Aragón y Castilla fueron atacadas por cristianos, que arrastraron a los judíos hasta las pilas bautismales y los obligaron, bajo amenaza de muerte, a convertirse al cristianismo. En Aragón, la prédica del fraile dominico Vicente Ferrer (1350-1419) inspiró regularmente disturbios antisemitas; Ferrer también organizó debates públicos entre rabinos** y cristianos, destinados a desacreditar el judaísmo. Algunos judíos intentaron evitar la persecución convirtiéndose de forma voluntaria al cristianismo. Estos últimos se identificaban como conversos, aunque los cristianos los llamaban «marranos», un término ofensivo que algunos de los conversos adoptaron como un símbolo de orgullo. Los rabinos advertían a los judíos contra la conversión, pero al principio los «cristianos nuevos», como se llamaba a los conversos, se enriquecieron y destacaron en la sociedad de su tiempo. Algunos llegaron a ser sacerdotes de alto rango, otros se emparentaron con las mejores familias y muchos triunfaron de manera espectacular en el comercio. Esto trajo nuevos problemas, porque los «cristianos viejos» se sintieron agraviados por el ascenso social de los cristianos nuevos. Entre 1449 y 1474, hubo frecuentes ataques contra los marranos, que eran asesinados o expulsados de la ciudad y cuyas propiedades se destruían.[5]

Fernando e Isabel estaban inquietos por el desarrollo de estos acontecimientos, pues la conversión de los judíos no estaba unificando el reino, sino que estaba creando nuevas divisiones. También se alarmaron al enterarse de que algunos de los «cristianos nuevos» habían desertado y retornado a su vieja fe y que vivían secretamente como judíos. Según se dijo, habían formado un movimiento clandestino para atraer a otros

conversos a la comunidad judía. Los inquisidores tenían instrucciones de descubrir a estos judíos encubiertos, que, se pensaba, podían ser reconocidos por algunas prácticas inequívocas, como negarse a comer cerdo o a trabajar los sábados. Los sospechosos eran torturados hasta que confesaban su infidelidad y daban información acerca de otros «judaizantes» secretos. Como resultado, durante los doce primeros años de su existencia, el Tribunal de la Inquisición condenó a muerte a unos trece mil conversos. Pero, en realidad, muchos de los que habían sido ejecutados o apresados, o cuyos bienes habían sido confiscados, eran católicos leales que no tenían ninguna tendencia judaizante. Naturalmente, esta experiencia hizo que muchos de los conversos sintieran encono y escepticismo hacia su nueva fe.[6]

Cuando Fernando e Isabel conquistaron Granada en 1492, heredaron una numerosa y nueva población judía en esa ciudad. La situación se les había escapado de las manos, y como una solución final al problema judío, los monarcas firmaron el edicto de expulsión. Las juderías españolas fueron destruidas. Aproximadamente setenta mil judíos se convirtieron al cristianismo y se quedaron para ser perseguidos por la Inquisición; los ciento treinta mil restantes marcharon al exilio. La pérdida de la comunidad judeoespañola fue deplorada por los judíos de todo el mundo como la mayor catástrofe sufrida por su pueblo desde la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70, cuando los hebreos perdieron su tierra y fueron obligados al exilio en comunidades dispersas fuera de Palestina, lo que es conocido como la Diáspora. Desde entonces, el exilio fue algo continuo para la comunidad judía. El destierro de las tierras castellano-aragonesas en 1492 llegó al final de un siglo que había visto la expulsión de los judíos de una parte europea tras otra. Habían sido deportados de Viena y de Linz, en 1421; de Colonia, en 1424; de Augsburgo, en 1439; de Baviera, en 1442, y de las ciudades de la corona de Moravia, en 1454. En Italia, se les expulsó de Perugia en 1485; de Vicenza, en 1486; de Parma, en 1488; de Milán y Lucca, en el año 1489, y de Toscana, en 1494. En consecuencia, los judíos se desplazaban hacia el este y establecieron una posición firme, como ellos pensaban, en Polonia.[7] El exilio parecía un aspecto endémico e inevitable de la condición judía.

Ésta era, indudablemente, la convicción de aquellos judíos españoles que después de la expulsión se habían refugiado en las provincias balcánicas y norteafricanas del Imperio otomano. Se habían acostumbrado a la sociedad musulmana, y la pérdida de España –o de Sefarad, como la llamaban– les había causado un profundo trauma psíquico. Estos judíos sefardíes pensaban que tanto ellos como todo lo demás estaban en el sitio equivocado.[8] Para ellos, el mundo del exilio era totalmente desconocido y, por consiguiente, carecía de sentido. No puede olvidarse que el exilio supone un desarraigo físico y espiritual, y un desarraigo violento, que priva de todos los medios de subsistencia normales, desintegra el mundo propio, expulsa para siempre a sus víctimas de los lugares saturados de recuerdos cruciales para su identidad y las sumerge en un ambiente extraño que puede hacer sentir que la propia vida está en peligro. Cuando el exilio está también asociado con la crueldad, plantea interrogantes acerca del problema del mal en un mundo supuestamente creado por un Dios justo y benevolente.

La experiencia de los judíos sefardíes fue una forma extrema de desarraigo y desplazamiento que otros pueblos vivirán después, cuando queden atrapados en un proceso modernizador agresivo. Veremos que, cuando la civilización occidental moderna se estableció en un medio extraño, transformó la cultura tan drásticamente que muchos pueblos se sintieron desposeídos y desorientados. El Viejo Mundo fue arrasado y el Nuevo era tan extraño que la gente era incapaz de reconocer su ambiente, otrora familiar, y de dar un sentido a su vida. Muchos llegaron a convencerse, como los sefardíes, de que su propia existencia estaba amenazada. En su dolor y confusión, repitieron lo mismo que habían hecho algunos de los exiliados españoles: recurrir a la religión, es decir, a nuevas formas religiosas que dieran un sentido a sus viejas tradiciones dentro de unas circunstancias modificadas radicalmente.

A comienzos del siglo XVI, los judíos exiliados descubrieron que el judaísmo tradicional no hacía nada por ellos. El desastre parecía no tener precedentes; veían que la vieja religiosidad ya no surtía efecto. Algunos abrazaron el mesianismo. Durante siglos, los judíos habían esperado a un Mesías, un rey de la casa de David, enviado por Dios para poner fin a su

largo exilio y devolverlos a la tierra prometida. Algunas tradiciones judías hablaban de un periodo de tribulación inmediatamente anterior al advenimiento del Mesías, y para algunos exiliados sefardíes que se habían refugiado en los Balcanes era esto lo que estaba sucediendo. Para estos judíos, el sufrimiento y la persecución que habían soportado junto con muchos de sus hermanos en Europa sólo podían significar una cosa: el momento de prueba presagiado por los sabios y profetas, «los dolores del nacimiento del Mesías», porque de este tormento vendría la liberación y la nueva vida.[9] Otros pueblos que pensaron que su mundo había sido destruido por el avance de la modernidad también desarrollarían creencias milenaristas. Pero el mesianismo es problemático, porque hasta ahora todos los movimientos mesiánicos que han esperado a un inminente redentor sólo han tenido decepciones. Los judíos sefardíes evitaron este dilema al encontrar una solución más satisfactoria: desarrollaron un nuevo *mythos*.

Un grupo de sefardíes se desplazó desde los Balcanes hasta Palestina, donde se establecieron en Safed, en Galilea. Había una tradición que afirmaba que cuando llegara el Mesías, se revelaría en Galilea, y los sefardíes deseaban ser los primeros en darle la bienvenida.[10] Algunos llegaron a creer que lo habían encontrado en la figura de un judío askenazi virtuoso y enfermizo, llamado Isaac Luria (1534-1572), que residía en Safed y que fue el primero en desarrollar el nuevo mito. De este modo, encontró una nueva forma de cábala que todavía lleva su nombre. Los modernos podríamos decir que Luria creó este mito; estaba tan perfectamente en armonía con los deseos y temores inconscientes de su pueblo que fue capaz de desarrollar una ficción imaginativa que trajo consuelo y esperanza no sólo a los exiliados en Safed, sino también a los judíos de todo el mundo. Pero decimos esto porque pensamos principalmente en términos racionales y nos parece difícil penetrar en la visión del mundo mítico premoderno. Sin embargo, los discípulos de Luria no pensaban que él hubiera «concebido» este mito de la creación, sino que había sido una revelación. Para un profano, no comprometido con los rituales y las prácticas de la cábala de Luria, su historia de la creación parece extravagante. Además, no guarda ninguna semejanza con la historia de la Creación narrada en el Génesis. Pero, para un cabalista de Safed –

inmerso en los ritos y ejercicios meditativos prescritos por Luria–, y también para toda la generación que le sucedió, afectada por el trauma del exilio, el *mythos* adquiría pleno sentido. Revelaba o «develaba» una verdad que antaño ya resultaba evidente, pero que a comienzos de la Edad Moderna expresaba con tanto poder la condición de los judíos que adquiría una autoridad instantánea. Iluminaba su mundo oscuro y hacía la vida no sólo tolerable, sino gozosa.

Cuando un contemporáneo se encuentra con el mito luriano de la Creación de inmediato se pregunta: ¿fue un hecho real? Como los sucesos parecen tan improbables y no pueden comprobarse, los declaramos demostrativamente falsos. Pero esto es así porque aceptamos sólo una versión racional de la verdad y hemos perdido el sentido de que podría haber otro tipo de versión. Por ejemplo, hemos desarrollado una visión científica de la historia, que vemos como una sucesión de acontecimientos únicos. Sin embargo, en el mundo premoderno, los sucesos de la historia no se consideraban singulares, sino ejemplos de leyes eternas, revelaciones de una realidad perpetua, constante. Era probable que un suceso histórico ocurriera una y otra vez, porque todos los acontecimientos terrenales expresaban las leyes fundamentales de la existencia. Así, en la Biblia, las aguas de un río se dividen milagrosamente al menos en dos ocasiones para permitir a los israelitas hacer el rito de la travesía; los hijos de Israel a menudo «penetran» en Egipto y luego hacen su viaje de retorno a la tierra prometida. Uno de los temas bíblicos más frecuentemente citados es el exilio, que después de la catástrofe española influye en toda la existencia judía y parece reflejar un desequilibrio en las mismas raíces del ser. La cábala luriana abordaba este problema al remontarse a los comienzos, como debe hacer toda mitología, para examinar el exilio, que parecía ser una de estas leyes fundamentales, y revelar todo su significado.

En el mito de Luria, el proceso creador comienza con un acto de exilio voluntario. Se inicia al preguntar cómo pudo existir el mundo si Dios es omnipresente. La respuesta es la doctrina del *tsimtsum* o *zimzum* («replegarse»): el Dios inaccesible e infinito, que los cabalistas llamaban Ein Sof («sin fin»), tenía que retirarse, dejar libre, como fuera, una región dentro de sí mismo para dar espacio al mundo. Por lo tanto, la Creación

había comenzado con un acto de crueldad divina: en su apasionado deseo de hacerse conocido en y por sus criaturas, el Ein Sof había infligido el exilio a una parte de sí mismo. A diferencia de la creación pacífica y ordenada descrita en el primer capítulo del Génesis, éste era un proceso violento de explosiones primordiales, de calamidades y de falsos comienzos que parecía una apreciación más exacta del mundo en el que vivían los exiliados sefardíes. En una primera etapa del proceso luriano, el Ein Sof había intentado llenar el vacío que había sido creado por su retiro con la luz divina, pero los «vasos» o «conductos» que tenían que transmitirla se rompieron debido a la tensión. Los destellos de luz divina cayeron en el abismo de todo lo que no era Dios. Tras esta «ruptura de los vasos», una parte de la luz divina volvió a Dios, pero otra parte quedó atrapada en este reino sin Dios, que ocupó el potencial del mal expulsado por el Ein Sof en el acto del retiro. Después de este desastre, la Creación se había desviado y las cosas estaban en el sitio indebido. Cuando Adán fue creado, pudo haber corregido la situación y, de haberlo hecho, el exilio divino habría concluido en el primer *shabat*. Pero Adán pecó y en lo sucesivo los destellos divinos quedarían atrapados en los objetos materiales, y la Shejinah, la Presencia, que es la idea más aproximada que tenemos de lo divino sobre la Tierra, se ve obligada a errar a través del mundo en un exilio perpetuo en el que añora reunirse con Dios.[11]

Parece un relato fantástico, pero si se les hubiera preguntado a los cabalistas de Safed si creían que esto realmente había ocurrido, habrían considerado inapropiada la pregunta. El hecho primordial descrito en el mito no es simplemente un incidente que ocurrió una vez en el pasado remoto; es algo que está sucediendo continuamente. No tenemos ningún concepto o palabra para un hecho semejante, porque nuestra sociedad racional considera el tiempo de una manera estrictamente lineal. Si les hubiéramos preguntado a los oficiantes que rendían culto en Eleusis, en la antigua Grecia, si podían demostrar que Plutón tenía prisionera a Perséfone en el mundo subterráneo, y que su madre, Deméter, erraba deplorando la pérdida de su hija, la pregunta probablemente los habría dejado perplejos. ¿Cómo podían estar seguros de que Perséfone había vuelto a la Tierra, como refería el mito? Porque el ritmo de vida fundamental que este *mythos*

había revelado estaba teniendo realmente lugar. Los campos se segaban, las semillas de maíz colocadas en vasijas bajo tierra se sembraban en el momento oportuno y, finalmente, el maíz crecía.[12] Tanto el *mythos* como el fenómeno de la cosecha señalaban algo fundamental y universal acerca del mundo, casi de la misma manera que la palabra española «bote» y la inglesa *«boat»* expresan una realidad que es extrínseca e independiente de ambos términos. Los sefardíes probablemente habrían dado una respuesta similar. El exilio era una ley fundamental de la existencia. Dondequiera que uno mirara, los judíos eran forasteros desarraigados. Incluso los gentiles[*] experimentaban una pérdida, una decepción, en el sentido de que ellos no se sentían tan en casa en el mundo, tal como lo testimonian los mitos universales acerca de los primeros seres humanos expulsados de un primer paraíso. La compleja historia de la Creación de Luria había revelado esto y lo había explicado de una manera totalmente nueva. El exilio de Shejinah y sus propias vidas como un pueblo desplazado no eran dos realidades separadas, sino una sola. El *tsimtsum* mostraba que el exilio estaba inscrito en las mismas raíces del ser.

Luria no era escritor y durante su vida fueron muy pocas las personas que conocieron de primera mano las ideas que transmitió.[13] Pero sus discípulos registraron sus enseñanzas para la posteridad y otros las difundieron en Europa. Hacia 1650, la cábala luriana se había convertido en un movimiento de masas, en el único sistema teológico que obtuvo una aceptación general entre los judíos de la época,[14] pero no porque pudiera demostrarse de una manera racional o científica, ya que eso era imposible. Su teoría contradecía claramente el Génesis en casi todos los detalles. Pero la lectura literal de la Biblia es, como veremos, una preocupación moderna que surge del predominio del conocimiento racional sobre el mítico. Antes de la Edad Moderna, los judíos, los cristianos y los musulmanes disfrutaban de las interpretaciones alegóricas, simbólicas y esotéricas de sus textos sagrados. Como la palabra de Dios era infinita, podía transmitir una multitud de significados, de modo que los judíos tenían que preocuparse, como muchos creyentes modernos, por la desviación de Luria del verdadero significado de la Biblia. Su mito les hablaba con autoridad porque les explicaba sus vidas y les daba un sentido. En lugar de ser un pueblo

marginado, desplazado del mundo moderno que comenzaba a surgir, su experiencia estaba en armonía con las leyes fundamentales de la existencia. Incluso Dios había sufrido el exilio; todo en la Creación había sido desplazado desde el mismo principio; los destellos divinos habían quedado atrapados en la materia y el bien se había visto obligado a luchar contra el mal, un hecho, por lo demás, omnipresente de la vida. Además, los judíos no eran unos rechazados ni unos desterrados, sino los actores centrales en el proceso redentor. La observación fiel de los mandamientos de la Torah, la Ley de Moisés, y de los ritos especiales desarrollados en Safed podía terminar con este exilio universal. De esta manera, los judíos podían contribuir a efectuar la «restauración» *(tiqqún)* de la Shejinah en Dios, del pueblo judío en la tierra prometida, y del resto del mundo en su estado legítimo.[15]

Este mito ha seguido siendo importante para los judíos. Algunos han descubierto que, después de la tragedia del Holocausto, ya sólo pueden ver a Dios como la divinidad sufriente e impotente del *tsimtsum*, incapaz de controlar la creación.[16] La fantasía de los destellos divinos atrapados en la materia y la misión restauradora de *tiqqún* todavía inspira a los movimientos judíos modernos y fundamentalistas. La cábala luriana fue, como todo verdadero mito, una revelación que mostró a los judíos qué eran sus vidas y qué significaban. El mito contenía su propia verdad, y hasta cierto punto era evidente por sí mismo. No era posible, y tampoco se requería, una demostración racional. Hoy deberíamos considerar el mito luriano como un símbolo o una metáfora, pero eso también sería racionalizarlo. En griego clásico, el término «símbolo» significa «unión de dos cosas de modo que lleguen a ser inseparables». Cuando los pueblos occidentales comenzaron a decir que un rito o un icono era «solamente un símbolo», estaban respondiendo a una conciencia moderna, que insiste en tal separación.

En la religión tradicional, el mito es inseparable del culto, que introduce una realidad eterna en las vidas mundanas de los creyentes por medio de ceremonias y prácticas de meditación. A pesar del poder de su simbolismo, la cábala luriana no habría llegado a ser tan crucial para la experiencia judía si no se hubiera expresado en rituales elocuentes, que

evocaban en los exiliados un sentido del propósito trascendental. En Safed, los cabalistas concibieron ritos especiales para representar la teología de Luria. Hacían vigilias nocturnas que los ayudaban a identificarse con la Shejinah, que imaginaban como una mujer que erraba afligida por el mundo añorando su fuente divina. Los judíos se levantaban a medianoche, se quitaban los zapatos, lloraban y se restregaban la cara contra el polvo. Estos actos rituales servían para expresar su propia sensación de dolor y abandono y para relacionarla con la experiencia de pérdida también sufrida por la presencia divina. Yacían despiertos toda la noche y llamaban a Dios como amantes, lamentando el dolor de la separación, que es el motivo de tanta aflicción humana, pero crucial en el sufrimiento del exilio. Además, se sometían a disciplinas de penitencia –como ayunos, flagelaciones y arrastramientos en la nieve– cumplidas como actos de *tiqqún*. Los cabalistas hacían largas caminatas por el campo, erraban como la Shejinah y experimentaban su propia sensación de desamparo. La ley judía insistía en que la plegaria podía tener su fuerza y sentido más profundos cuando se hacía colectivamente, en un grupo de al menos diez hombres, pero en Safed se les aconsejaba rezar solos, para experimentar una verdadera sensación de aislamiento y vulnerabilidad en el mundo. Esta oración solitaria ponía cierta distancia entre el judío y el resto de la sociedad, y lo preparaba para un tipo diferente de experiencia, que lo ayudaba a calibrar el aislamiento peligroso del pueblo judío en un mundo que amenazaba constantemente su existencia.[17]

Pero Luria insistía en que no había que hacer concesiones. Los cabalistas debían cumplir su penitencia de una manera disciplinada, estilizada, hasta que lograran una medida del gozo. Los rituales de la medianoche siempre terminaban al amanecer con una meditación sobre la reunión final de la Shejinah con el Ein Sof y, consecuentemente, el final de la separación de la humanidad y de lo divino. El cabalista debía imaginar que cada uno de sus miembros era un altar terrenal de la Presencia divina.[18] Todas las religiones del mundo insisten en que ninguna espiritualidad es válida a no ser que resulte en una piedad práctica, y la cábala luriana era fiel

a este principio. Imponía castigos severos por las faltas que ofendían a los otros: por la explotación sexual, el rumor malicioso, la humillación de los compañeros y la deshonra a los padres.[19]

Finalmente, a los cabalistas se les enseñaban las prácticas místicas que habían evolucionado en la mayoría de las religiones del mundo, que ayudaban al creyente a acceder a las regiones más profundas de la psique y a adquirir un conocimiento intuitivo. En Safed, la meditación se centraba en volver a configurar detalladamente las letras que componen el nombre de Dios. Estas «intenciones profundas» *(kawwanot)* ayudaban al cabalista a ser consciente de la huella de lo divino dentro de sí. Así llegaría a ser, como creían los principales cabalistas, un profeta capaz de expresar un nuevo *mythos*, de revelar una verdad religiosa desconocida hasta entonces, tal como había hecho Luria. Estas *kawwanot* fueron indudablemente un motivo de gozo para los cabalistas. Haim Vital (1542-1620), uno de los discípulos de Luria, afirmaba que cuando estaba en estado de éxtasis temblaba y se agitaba con exaltación y temor. Los cabalistas tenían visiones y experimentaban una trascendencia extática que transfiguraba el mundo en un momento que parecía cruel y hostil.[20]

El pensamiento racional ha logrado un éxito sorprendente en la esfera práctica, pero no puede aliviar nuestra congoja. Tras el desastre español, los cabalistas descubrieron que las disciplinas racionales de la filosofía, que habían sido populares entre los judíos de al-Andalus, no podían mitigar su sufrimiento.[21] La vida parecía desprovista de sentido, y sin un sentido en su existencia, los seres humanos pueden caer en la desesperación. Para hacerla tolerable, los judíos exiliados recurrían al *mythos* y al misticismo, que les permitía estar en contacto con las fuentes inconscientes de su dolor, pérdida y deseo, y anclar sus vidas en una visión que les otorgaba consuelo.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que, a diferencia de Ignacio de Loyola, Luria y sus discípulos no tenían planes prácticos para la salvación política de los judíos. Los cabalistas se habían establecido en la tierra de Israel, pero no eran sionistas; Luria no instaba a los judíos a terminar su exilio emigrando a Tierra Santa. Tampoco usaba su mitología ni su visión mística para crear una ideología con un programa detallado de acción. No era éste el papel del *mythos*; la planificación práctica y la actividad política

eran del dominio del *logos*, el pensamiento racional discursivo. Luria sabía que su misión como místico era salvar a los judíos de la desesperanza existencial y espiritual. Cuando, después, estos mitos se aplicaran al mundo práctico de la política, los resultados podían ser desastrosos, como veremos más adelante.

Sin culto y sin plegarias ni rituales, los mitos y las doctrinas no tienen ningún sentido. Sin las ceremonias y los ritos especiales que hicieron el mito accesible a los cabalistas, la historia de la Creación de Luria habría sido una ficción sin sentido. Una creencia religiosa llega a ser significativa solamente en un contexto litúrgico. Si se priva a los creyentes de este tipo de actividad espiritual, pierden su fe. Esto fue lo que sucedió con algunos de los judíos que decidieron convertirse al cristianismo y que se quedaron en la península ibérica. También muchos pueblos modernos dejaron de meditar, cumplir rituales o tomar parte en alguna liturgia ceremonial, y luego descubrieron que los mitos de la religión no significaban nada para ellos. Muchos conversos fueron capaces de identificarse totalmente con el catolicismo. Algunos, como los reformadores Juan de Valdés (1500-1541) y Juan Luis Vives (1492-1540), llegaron a ser grandes líderes de la Contrarreforma y, por lo tanto, hicieron una contribución significativa a la naciente cultura moderna, así como los judíos laicos Karl Marx, Sigmund Freud, Emile Durkheim, Albert Einstein y Ludwig Wittgenstein, que ejercieron una influencia profunda en el pensamiento moderno posterior, tras su asimilación dentro de las corrientes principales de la sociedad.

Uno de los más ilustres de estos conversos influyentes fue Teresa de Jesús (1515-1582), la consejera y maestra de Juan de la Cruz y la primera mujer en ser declarada doctora de la Iglesia. Teresa fue una pionera en la reforma de la espiritualidad en España y le interesaba especialmente que las mujeres recibieran una adecuada formación en materia religiosa, ya que no tenían los beneficios de una buena educación y, frecuentemente, eran introducidas en prácticas místicas peligrosas por directores espirituales ineptos. Ella insistía en que los éxtasis y los trances histéricos no tenían nada que ver con la santidad. El misticismo exigía una habilidad extrema, una concentración disciplinada, una personalidad equilibrada y un carácter sensible y jovial; se debía integrar con la vida normal de una manera

controlada y cautelosa. Al igual que Juan de la Cruz, Teresa tenía un talento místico y modernizador, pero si hubiera permanecido dentro del judaísmo no habría tenido la oportunidad de desarrollarlo, ya que sólo a los hombres se les permitía practicar la cábala. Sin embargo, curiosamente, su espiritualidad seguía siendo judía. En *Las moradas* concibe el viaje del alma a través de siete moradas celestiales hasta alcanzar a Dios, un esquema que guarda una marcada semejanza con el misticismo del Trono, que floreció en el mundo judío en los siglos I-XII de nuestra era. Teresa era una católica leal y devota, pero todavía rezaba como una judía y enseñaba a sus monjas a hacer lo mismo.

En el caso de Teresa de Jesús, el judaísmo y el cristianismo eran capaces de combinarse productivamente, pero otros conversos menos dotados vivieron la experiencia de una manera conflictiva. Un caso pertinente es el de Tomás de Torquemada (1420-1498), el primer inquisidor general de Castilla y Aragón.[22] El celo con el que intentó erradicar el judaísmo residual en la península pudo haber sido un intento de extirpar la vieja fe de su propio corazón. La mayoría de los marranos habían aceptado el cristianismo bajo coacción, y muchos, al parecer, jamás hicieron la transición total a la nueva fe. Esto no sorprende porque, una vez bautizados, eran estrechamente vigilados por la Inquisición y vivían en un temor constante de ser delatados ante la falta más insignificante. Encender cirios el viernes por la noche o negarse a comer marisco podía significar la prisión, la tortura, la muerte o, al menos, la confiscación de los bienes. Como resultado, algunos se alejaron completamente de la religión: no podían identificarse con un catolicismo que los había hecho sentir tan desdichados, ni tampoco con el judaísmo, que, con los años, había llegado a ser un recuerdo distante e irreal. Después de la gran expulsión de 1492, no quedaron judíos practicantes en la península ibérica y, aunque los marranos desearan practicar su fe en secreto, carecían de medios para aprender la práctica ritual y la ley judía. En consecuencia, no tenían una adhesión real a ninguna religión. Mucho antes del laicismo, del ateísmo y de la indiferencia religiosa, que llegaron a ser comunes en el resto de Europa, ya encontramos ejemplos de actitudes esencialmente modernas entre los judíos conversos de la península.

Según el israelí Yirmiyahu Yovel, entre los conversos era bastante común el escepticismo acerca de todas las religiones.[23] Aun antes de la expulsión de 1492, algunos judíos como Pedro y Fernando de la Caballería, miembros de una gran familia española e inmersos en la política, el arte y la literatura, parecían no tener ningún interés en la religión. De hecho, Pedro se jactaría abiertamente de ser un cristiano fingido, lo cual le permitía hacer lo que deseaba sin preocuparse por las normas y las leyes sagradas.[24] Poco antes de 1492, un tal Álvaro de Montalbán fue llevado ante el Tribunal de la Inquisición por haber comido queso y carne durante la Cuaresma. De esta manera, había violado no sólo el ayuno cristiano, sino también la ley judía, que prohíbe el consumo simultáneo de carne y productos lácteos. Obviamente, no estaba comprometido con ninguna de las dos religiones. En esta ocasión, el acusado se salvó con el pago de una multa, pero era improbable que sintiera una gran inclinación por el catolicismo: la Inquisición había condenado a sus padres por practicar secretamente el judaísmo, habían exhumado sus cuerpos, incinerado sus huesos y confiscado todas sus propiedades.[25] Incapaz de conservar siquiera un débil vínculo con el judaísmo, Álvaro de Montalbán vivía en un limbo religioso. Por último, a los setenta años de edad fue acusado por la Inquisición de haber negado reiterada y deliberadamente la doctrina de la otra vida. «Dejadme estar aquí abajo», había dicho en más de una ocasión, «porque no sé si hay algo más allá.»[26]

Las convicciones de Álvaro supusieron que su cuñado, Fernando de Rojas (1465-1541), autor de la tragicomedia *La Celestina*, también cayera bajo sospecha. Por consiguiente, cultivó una imagen prudente de cristiano respetable, pero en su obra más importante, publicada por primera vez en 1499, se halla un marcado laicismo por debajo de la exuberancia obscena: Dios no existe; el amor es el valor supremo, pero cuando el amor muere, el mundo se revela como una tierra yerma. Al final de la obra, Pleberio se lamenta del suicidio de su hija, lo único que daba sentido a su vida. «¡Oh mundo, mundo!», concluye, «yo pensaba en mi más tierna edad que eras y eran tus hechos regidos por alguna orden.» Pero ahora

> «eres un laberinto de errores, un desierto espantable, una morada de fieras, juego de hombres que andan en corro, laguna llena de cieno. Cébasnos, mundo falso, con el manjar de tus deleites, al mejor sabor nos descubres el anzuelo».[27]

Incapaz de practicar la vieja fe y alejado de la nueva debido a la crueldad de la Inquisición, Rojas estaba tan desesperanzado que era incapaz de encontrar sentido alguno ni orden, ningún valor fundamental.

Convertir a los judíos en infieles escépticos no había sido el propósito de Fernando e Isabel, pero a lo largo de nuestra historia descubriremos que el tipo de coacción que ellos emplearon fue contraproducente. El intento de obligar a la gente a aceptar la ideología predominante contra su voluntad –o antes de que esté preparada para ello– produce a menudo ideas y prácticas que son sumamente indeseables para las propias autoridades perseguidoras. Fernando e Isabel eran modernizadores intransigentes que trataban de suprimir la disidencia, pero sus métodos inquisitoriales condujeron a la formación de un movimiento judío clandestino y a las primeras manifestaciones de laicismo y ateísmo en Euro - pa. Después, algunos cristianos llegarán a sentir tanta aversión por este tipo de tiranía religiosa que ellos también perderán la fe en la religión revelada. Pero el laicismo puede ser igualmente feroz y, durante el siglo XX, la imposición de un *ethos* laicista en nombre del progreso ha sido un factor importante para el desarrollo del funda mentalismo militante, que, a veces, ha resultado fatal para el gobierno de turno.

En 1492, el rey Juan II de Portugal concedió asilo a los judíos que se habían negado a convertirse al cristianismo. Es entre estos judíos portugueses, y sus descendientes, en quienes encontramos los casos de ateísmo más francos y radicales. Algunos deseaban desesperadamente conservar su fe, pero les resultaba difícil o imposible hacerlo porque carecían de un culto adecuado. No obstante, los judíos que huyeron a Portugal en 1492 eran más tenaces que los conversos españoles: preferían ser deportados antes que abjurar de su fe. Cuando Manuel I ascen - dió al trono, en 1495, fue forzado por sus suegros, Fernando e Isabel, a hacer bautizar obligatoriamente a los judíos de sus dominios, pero el monarca garantizó a éstos la inmunidad de la Inquisición durante una generación.

Estos marranos portugueses pasaron casi cincuenta años organizando un movimiento secreto en el cual una minoría devota continuaba practicando el judaísmo e intentaba recuperar adeptos a la vieja fe.[28]

Pero estos marranos judaizantes estaban apartados del resto del mundo judío. Habían recibido una educación católica, su imaginación estaba poblada de símbolos y doctrinas cristianas y a menudo pensaban y hablaban acerca del judaísmo en términos cristianos. Habían olvi - dado una gran parte de la ley judía, y a medida que pasaban los años, su fe en el judaísmo se atenuaba. A veces, sus únicas fuentes de información sobre la religión eran los escritos polémicos de los cristianos antisemitas. Por ello, terminaron practicando una religión híbrida que no era verdaderamente judía ni verdaderamente cristiana.[29] Su dilema no era diferente al de muchos pueblos del mundo actual que sólo tienen una comprensión superficial de la cultura occidental, pero cuyo estilo de vida tradicional ha sido tan socavado por el impacto de la modernidad que tampoco pueden identificarse con las viejas costumbres. Los marranos de Portugal experimentaron un alejamiento similar. Fueron obligados a asimilar una cultura modernizada que no armonizaba con sus tendencias más profundas.

A finales del siglo XVI, se permitió a algunos judíos salir de la península Ibérica. Ya se había formado una diáspora en algunas colonias españolas, así como en el sur de Francia, pero allí todavía no se les dejaba practicar su fe. Sin embargo, durante el siglo XVII, muchos marranos judaizantes emigraron a ciudades como Venecia, Hamburgo y, después, Londres, donde pudieron profesar abiertamente el judaísmo. Los refugiados ibéricos de la Inquisición afluyeron en grandes cantidades a Amsterdam, que se convirtió en su nueva Jerusalén. Los Países Bajos eran la nación más tolerante de Europa, una república con un imperio comercial próspero que, durante su lucha por la independencia de España, había creado una identidad liberal en contraste con los valores peninsulares. Los judíos se convirtieron, en 1657, en ciudadanos de la república, con plenos derechos; no estaban confinados en guetos,[*] como en la mayoría de las ciudades europeas. Por otra parte, los holandeses apreciaban la destreza comercial de

los judíos y éstos llegaron a ser empresarios prominentes que se mezclaban con libertad con los gentiles. Tenían una vida social activa, un sistema educativo excelente y una industria editorial floreciente.

Sin duda, muchos judíos llegaron a Amsterdam atraídos por sus oportunidades sociales y económicas, pero una cantidad significativa se mostraba ansiosa de volver a la práctica plena del judaísmo. Sin embargo, esto no era tarea fácil. Los «nuevos judíos» que habían llegado de la península Ibérica tenían que ser reeducados en una religión acerca de la cual eran ignorantes. Los rabinos tenían la desafiante tarea de reorientarlos y de mantener el equilibrio, haciendo concesiones ante algunas dificultades reales que aquéllos tenían pero sin comprometer la tradición. La mayoría de los judíos fue capaz de hacer la transición y, a pesar de cierta tensión inicial, disfrutó de su retorno a la fe ancestral.[30] Un caso notable fue el de Orobio de Castro, médico y profesor de metafísica, que había vivido en España como un judaizante secreto durante años. Detenido y torturado por la Inquisición, se había retractado públicamente y enseñaba medicina en Toulouse fingiendo ser cristiano. Finalmente, cansado del engaño y de la doble vida, llegó a Amsterdam en la década de 1650 para convertirse en un poderoso apologista del judaísmo e instructor de otros marranos recién llegados.[31]

Sin embargo, Orobio describió a toda una serie de personas a las que les resultaba muy difícil adaptarse a las leyes y costumbres del judaísmo tradicional, que consideraban opresivas y absurdas. Como Orobio, habían estudiado en España ciencias modernas como lógica, física, matemáticas y medicina, pero aquél declaraba con impaciencia que «están llenas de vanidad, orgullo y arrogancia», y concluía:

> «Creen que pierden prestigio como hombres eruditos si aceptan aprender de aquellos que han sido educados en las leyes sagradas, y así presumen de gran saber al contradecir lo que no comprenden».[32]

Estos judíos que vivieron durante décadas en el aislamiento religioso se vieron obligados a confiar en su propia capacidad racional. No habían tenido ninguna liturgia, ninguna vida religiosa comunal y ninguna experiencia en la observación ritual de las «leyes sagradas» de la Torah.

Cuando llegaron a Amsterdam y, por primera vez, se encontraron con una comunidad judía en pleno funcionamiento, se sintieron confundidos. Para un laico, los 613 preceptos del Pentateuco parecían arbitrarios y arcanos. Algunos de ellos habían llegado a ser obsoletos porque se relacionaban con la labranza en Tierra Santa o la liturgia del Templo y no eran aplicables en la Diáspora. Otros mandamientos, como las leyes de la purificación y las normas abstrusas que regulaban la dieta, debieron de parecerles anacronismos sin sentido a los refinados marranos portugueses, a quienes les resultaba difícil aceptar las explicaciones de los rabinos, ya que estaban acostumbrados a pensar racionalmente por sí mismos. La Halajah, la ley oral codificada de los judíos, que había sido compilada en los primeros siglos de nuestra era, parecía aún más irracional y arbitraria, porque ni siquiera tenía una confirmación bíblica.

Pero la Torah, la Ley de Moisés, tenía su propio *mythos*. Al igual que la cábala luriana, había sido una respuesta al trauma del exilio. Cuando el pueblo de Israel fue deportado a Babilonia en el siglo VI a.e.c., su Templo destruido y su vida religiosa arruinada, el texto de la ley se convirtió en un nuevo «santuario» donde el pueblo desplazado cultivaba un sentido de la presencia divina. La codificación de todas las cosas en objetos puros e impuros, sagrados y profanos, había sido un reordenamiento imaginario de un mundo fragmentado. En el exilio, los judíos habían descubierto que el estudio de la ley les proporcionaba una experiencia religiosa profunda. Estos judíos no leían el texto como los modernos, simplemente para informarse: el proceso de estudio –la pregunta y la respuesta, las discusiones acaloradas y el análisis minucioso– les daba indicios de lo divino. La Torah era la palabra de Dios; por eso, al estar profundamente concentrados en ella, aprendiendo de memoria lo que Dios le había dicho a Moisés, ellos incorporaban lo divino en su propio ser y entraban en un reino sagrado. La ley había llegado a ser un símbolo, donde encontraban la Shejinah. La práctica de los mandamientos introdujo un imperativo divino en los más mínimos detalles de sus vidas: cuando comían, se lavaban, oraban o simplemente descansaban con sus familias durante el *shabat*.

Nada de esto podía apreciarse de inmediato a través del pensamiento racional en el que los conversos habían basado obligatoriamente sus vidas. Este tipo de práctica mítica y devota era extraña y desconocida para ellos. Algunos de los judíos nuevos, se lamentaba Orobio, han llegado a ser «abominables ateos».[33] Sin duda, no eran ateos en el sentido que hoy damos a este término, porque todavía creían en una deidad trascendente, pero éste no era el Dios de la Biblia. Los marranos habían desarrollado una fe completamente racional, similar al deísmo adoptado después por los *philosophes* de la Ilustración.[34] Este Dios era la causa primera de todo ser, cuya existencia había sido lógicamente demostrada por Aristóteles. Siempre se comportaba de una manera racional. No intervenía en la historia humana, ni subvertía las leyes de la naturaleza produciendo milagros extraños, ni dictaba leyes oscuras sobre la cima de una montaña. No necesitaba revelar un código de leyes especiales, porque las leyes de la naturaleza eran accesibles a todos. Ésta era la clase de Dios que la razón humana suele imaginar, y en el pasado los filósofos judíos y musulmanes habían producido una deidad muy similar. Pero jamás obtuvo la aceptación general de los creyentes. No era religiosamente útil, ya que incluso era dudoso que la causa primera conociera la existencia de los seres humanos, pues ¿cómo podría haber contemplado algo tan desprovisto de perfección? Este Dios no tenía nada que decir de la pena o el dolor humanos. Para eso, se necesitaba la espiritualidad mítica y religiosa que era desconocida para los marranos.

La mayoría de aquellos que volvieron a la fe en Amsterdam eran capaces de aprender a apreciar, en mayor o menor grado, la espiritualidad de la Halajah. Pero, para algunos, la transición resultó imposible. Uno de los casos más trágicos fue el de Uriel da Costa. Nacido en una familia de conversos, se había educado con los jesuitas y después descubrió que el cristianismo era opresivo, cruel y compuesto enteramente por reglas y doctrinas creadas por el hombre que no parecían guardar ninguna relación con los Evangelios. Da Costa volvió a las escrituras judías y desarrolló un concepto idealizado y racionalista del judaísmo, pero cuando llegó a Amsterdam, a comienzos del siglo XVII, se sorprendió al descubrir que el judaísmo contemporáneo era una construcción tan humana como el catolicismo.

En los últimos años, los investigadores han puesto en duda el testimonio de Da Costa y han aducido que, casi con toda seguridad, había tenido un encuentro previo, aunque superficial, con alguna forma del judaísmo halájico y quizá no había comprendido hasta qué punto la Halajah dominaba la vida cotidiana judía. Pero no hay dudas sobre la total incapacidad de Da Costa para relacionarse con el judaísmo en Amsterdam. Escribió un tratado, en el que atacaba la doctrina de la otra vida y la ley judía, declarando que creía solamente en la razón humana y en las leyes de la naturaleza. Los rabinos lo excomulgaron y durante años llevó una vida miserable y solitaria hasta que cedió, se retractó y fue readmitido en la comunidad. Pero, en realidad, Da Costa no había cambiado sus puntos de vista. Le parecía imposible vivir de acuerdo con rituales que carecían de cualquier sentido racional para él y fue excomulgado en otras dos ocasiones. Finalmente, en 1640, cayó en la desesperación y se disparó en la cabeza.

La tragedia de Da Costa mostraba que en Europa seguía sin darse una alternativa secular para la vida religiosa. Uno podía hacer la transición a otra fe, pero si no era un ser humano muy excepcional, y Da Costa no lo era, no podía vivir fuera de una comunidad religiosa. Durante sus años de excomulgado, Da Costa vivió completamente solo y, evitado por judíos y cristianos, padeció la burla de los niños en las calles.[35]

Otro caso significativo, aunque menos impresionante, fue el de Juan de Prado, que llegó a Amsterdam en 1655 y que debió de haber meditado sobre el destino de Da Costa. Durante veinte años había sido un miembro comprometido del movimiento judío clandestino en Portugal, pero parece ser que en 1645 sucumbió a una forma marrana del deísmo. Prado no era un pensador brillante ni sistemático, pero su experiencia nos muestra que es imposible adherirse a una religión confesional, como el judaísmo, dependiendo únicamente de la razón. Sin una vida de plegaria y sin un culto ni una base mítica, Prado sólo podía concluir que Dios era idéntico a las leyes de la naturaleza. No obstante, continuó sus actividades clandestinas durante otros diez años. El judaísmo, para él, era una suerte de confraternidad, el vínculo estrecho que lo unía a un grupo y daba sentido a la vida, porque cuando llegó a Amsterdam y se comprometió con los

rabinos del lugar todavía deseaba permanecer dentro de la comunidad judía. Como Da Costa, Prado conservó durante muchos años su derecho a pensar y rendir culto como prefería. Poseía una idea propia acerca del judaísmo y se horrorizó cuando tuvo que afrontar la realidad. En ese momento, empezó a plantear sus objeciones en voz alta: ¿por qué los judíos piensan que Dios los ha elegido sólo a ellos?, ¿qué era este Dios?, ¿no era más lógico imaginarlo como la causa primera y no como el personaje que había dictado una serie de leyes bárbaras y absurdas? Finalmente, Prado se convirtió en un problema. Los rabinos estaban tratando de reeducar a los nuevos judíos procedentes de la península ibérica –muchos de los cuales compartían las opiniones de Prado– y no podían tolerar su deísmo. Fue excomulgado el 14 de febrero de 1657. Aun así, se negó a abandonar la comunidad.

Se trató de un enfrentamiento entre dos posiciones completamente irreconciliables. Ambos puntos de vista eran correctos. Prado no podía encontrar ningún propósito en el judaísmo tradicional, había perdido su sentido mítico y nunca había dispuesto de la menor oportunidad de penetrar en el significado más profundo de la fe por medio del culto y el ritual. Siempre había tenido que confiar en la razón y en sus propios discernimientos y ahora no podía abandonarlos. Pero los rabinos también tenían razón: el deísmo de Prado no tenía nada que ver con ninguna forma de judaísmo que ellos conocieran. Prado pretendía ser un «judío laico», pero en el siglo XVII esa categoría no existía, y ni Prado ni los rabinos habrían sido capaces de formularla con claridad. Fue éste el primero de una serie de enfrentamientos entre una visión totalmente racional del mundo, por un lado, y una tradición religiosa basada en el culto y el mito, por otro.

Como ocurre a menudo en estos conflictos de principios, ninguna de las partes procedió bien. Prado era un hombre arrogante e injuriaba de forma abierta a los rabinos, a los que amenazaba con el sable en la sinagoga. Los rabinos tampoco dieron muestras de un comportamiento honroso: le asignaron un espía, que les informaba sobre la evolución de sus puntos de vista, cada vez más radicales. Después de su excomunión, Prado sostuvo que toda la religión era un disparate y que la razón, y no la así llamada «revelación», debía ser siempre el árbitro de la verdad. Nadie sabe cómo terminó sus días. Fue obligado a abandonar la comunidad y se refugió

en Amberes. Según algunos, intentó reconciliarse con la Iglesia católica; de ser así, fue una medida desesperada que, una vez más, muestra hasta qué punto, durante el siglo XVII, era imposible para un hombre común vivir al margen de la religión.[36]

Prado y Da Costa fueron precursores del espíritu moderno. Sus respectivas historias muestran que el *mythos* de la religión confesional es insostenible sin los ejercicios espirituales de la oración y el ritual, que cultivan los aspectos más intuitivos de la mente. La razón sólo puede producir un deísmo atenuado que pronto se abandona, porque no nos proporciona ningún alivio cuando sufrimos o nos hallamos en un apuro. Prado y Da Costa perdieron su fe porque no tuvieron la oportunidad de practicarla, pero otro judío marrano de Amsterdam mostró que el ejercicio de la razón podía llegar a ser tan absorbente y estimulante en sí mismo que compensaba la necesidad del mito. Este mundo se convierte en el único objeto de contemplación, y los seres humanos –no Dios– llegan a ser la medida de todas las cosas. De hecho, el ejercicio de la razón puede conducir a un hombre o a una mujer de intelecto excepcional a algún tipo de iluminación mística. Esto también ha sido parte de la experiencia moderna.

Al mismo tiempo que los rabinos excomulgaban por primera vez a Prado, iniciaban un proceso contra el filósofo Baruch Spinoza, que tenía entonces veintitrés años de edad. A diferencia de Prado, Spinoza había nacido en Amsterdam. Sus padres habían vivido como marranos judaizantes en Portugal y habían hecho la transición al judaísmo ortodoxo cuando llegaron a los Países Bajos. Por lo tanto, Spinoza nunca había sido acosado ni perseguido. Siempre había vivido en una ciudad liberal y tenido acceso a la vida intelectual del mundo cristiano; además, tuvo la oportunidad de practicar su fe sin inconvenientes. Había recibido una educación tradicional en la excelente escuela Keter Torah (Corona de la Torah), pero también había estudiado matemáticas modernas, astronomía y física. Destinado a una vida en el comercio, Spinoza parecía muy devoto, pero en 1655 –poco antes de que Prado llegase a Amsterdam– dejó de asistir a los oficios religiosos en la sinagoga y comenzó a expresar sus dudas. Observó que existían contradicciones en el texto bíblico que parecían ser de origen humano y no divino. Negó la posibilidad de la revelación y adujo que Dios

era la totalidad de la naturaleza. Finalmente, el 27 de julio de 1656 los rabinos pronunciaron su sentencia de excomunión. A diferencia de Prado, Spinoza no pidió permanecer en la comunidad y su alejamiento de ella le permitió convertirse en el primer europeo en vivir con éxito al margen de la religión establecida.

Sobrevivir en el mundo de los gentiles fue más fácil para Spinoza que para Prado o Da Costa. Era un genio, capaz de explicar su posición con claridad y, al ser un hombre independiente, podía soportar la inevitable soledad que ello entrañaba. Se encontraba cómodo en los Países Bajos y tenía patrones poderosos que le asignaron una pensión razonable, de modo que no tenía que vivir en la abyecta pobreza. Spinoza no se vio obligado, como se supone a menudo, a pulir lentes para ganarse la vida, sino que lo hizo por su profundo interés en la óptica. Fue capaz de cultivar la amistad de algunos de los principales científicos, filósofos y políticos cristianos de la época, pero seguía siendo una figura aislada. Los judíos y cristianos consideraban que su ateísmo era ofensivo y desconcertante.[37]

Pero había cierta espiritualidad en el ateísmo de Spinoza, ya que veía el mundo como algo divino. Su visión de Dios era la de un ser inmanente dentro de una realidad mundana, y eso le llenaba de admiración y asombro. Para él, el estudio y el pensamiento filosóficos eran una forma de plegaria. Como explicó en su *Tratado breve sobre Dios* (1661), la deidad no era un objeto que se pudiese conocer, sino el principio de nuestro pensamiento. De ahí se sigue que la dicha que experimentamos cuando alcanzamos el conocimiento es el amor intelectual a Dios. Spinoza creía que un verdadero filósofo cultivaría lo que él llamaba «conocimiento intuitivo»: un discernimiento repentino que reunía toda la información adquirida discursivamente y que era una percepción de lo que él consideraba Dios. A esta experiencia, Spinoza la denominaba «beatitud». En este estado, el filósofo comprendía que era inseparable de Dios y que Dios existía a través de los seres humanos. Se trataba de una filosofía mística, que podría considerarse una versión racional del tipo de espiritualidad cultivada por Juan de la Cruz y Teresa de Jesús, pero Spinoza no tenía ninguna paciencia con este tipo de discernimiento religioso. Creía que la fe en un Dios trascendente alejaba a los seres humanos de su propia naturaleza. A los

filósofos posteriores les parecería desconcertante su búsqueda del éxtasis de la beatitud y prescindirían completamente del Dios imaginado por Spinoza. No obstante, debido a su concentración en este mundo y a su negación de lo sobrenatural, Spinoza llegó a ser uno de los primeros librepensadores de Europa.

Como le sucede a muchos contemporáneos, Spinoza despreciaba todas las religiones formales, algo que no es de extrañar dada su experiencia de excomulgado. Pensaba que las religiones reveladas no eran más que «credulidad y prejuicios» y una trama de «absurdos arcanos».[38] Había experimentado el éxtasis en el uso ilimitado de la razón, sin haberse dejado absorber por el texto bíblico y, por consiguiente, veía las Sagradas Escrituras de una manera totalmente objetiva. En lugar de interpretarla como una revelación de lo divino, Spinoza insistía en que la Biblia debía leerse como cualquier otro texto. Fue uno de los primeros en estudiarla científicamente, examinando el trasfondo histórico, los géneros literarios y la cuestión de la paternidad literaria.[39] También usaba la Biblia para explorar sus ideas políticas. Spinoza fue uno de los primeros europeos en promover el ideal de un Estado democrático laico, que llegaría a ser uno de los sellos distintivos de la modernidad occidental. Estaba convencido de que las leyes del Estado llegaron a ser punitivas y restrictivas cuando los sacerdotes adquirieron más poder que los reyes de Israel. En origen, el reino de Israel había sido teocrático, pero como Dios y el pueblo eran una sola cosa, según Spinoza, la voz del pueblo había sido suprema. Una vez que los sacerdotes asumieron el control, dejó de oírse la voz de Dios.[40] Pero Spinoza no era populista. Al igual que muchos filósofos premodernos, era un elitista que creía que las masas eran incapaces de alcanzar un pensamiento racional. Necesitaban alguna forma de religiosidad que los iluminara, pero tenía que tratarse de una religión reformada que no estuviera basada en la ley revelada, sino en los principios naturales de la justicia, la fraternidad y la libertad.[41]

Sin duda, Spinoza fue uno de los precursores del espíritu moderno y después llegaría a ser una especie de héroe para los judíos librepensadores, que admiraban su alejamiento fundamentado del refugio de la religión. Pero, aun cuando parecía que muchos judíos estaban preparados para un

cambio esencial, no tuvo seguidores mientras vivió. Casi al mismo tiempo que Spinoza desarrollaba su racionalismo laico, el mundo judío se veía sumido en un estado de exaltación mesiánica que parecía olvidar toda cautela. Se trató de uno de los primeros movimientos proféticos de la Edad Moderna que ofrecía una manera religiosa de romper con el pasado sagrado y buscar algo completamente nuevo. A menudo encontraremos esto en nuestro relato. Pocas personas fueron capaces de comprender a la elite intelectual que expuso la filosofía laicista de la modernidad; la mayoría hizo la transición al nuevo mundo a través de la religión, lo cual proporcionó una continuidad consoladora con el pasado y desarrolló el *logos* moderno sobre la base de un sistema mítico.

Al parecer, a mediados del siglo XVII, muchos judíos habían llegado a un punto límite. Ninguna otra comunidad judía disfrutaba en Europa de la libertad que tenía la comunidad marrana en Amsterdam; la ruptura drástica de Spinoza había sido posible porque era capaz de mezclarse con los gentiles y estudiar las nuevas ciencias. En otros lugares de la cristiandad, los judíos eran excluidos de las actividades principales de la sociedad. En el siglo XVI, no se permitía a ningún judío vivir fuera del distrito especial conocido como «gueto», y esto significaba que, de modo inevitable, tenía que llevar una vida introvertida. Pero la segregación aumentó el prejuicio antisemita y la comunidad judía respondió con rencor y desconfianza al mundo cristiano persecutor. El gueto se convirtió en un mundo independiente: los judíos disponían en él de sus propias escuelas, instituciones sociales y benéficas, baños, cementerios y mataderos. El gueto era autónomo y tenía gobierno propio. La *kehillah* («comunidad de gobierno») tenía sus propios tribunales, que actuaban de acuerdo con la ley judía. En realidad, el gueto era un Estado dentro del Estado, un mundo aparte. Los judíos tenían pocos contactos –y, a menudo, pocos deseos de tenerlos– con la sociedad cristiana exterior. Sin embargo, a mediados del siglo XVII, muchos comenzaron a rebelarse contra estas limitaciones. Por lo general, los guetos se ubicaban en distritos sórdidos e insalubres y cercados por un alto muro, lo que significaba que estaban atestados de gente y sin posibilidades de expansión. No quedaba espacio para jardines, ni siquiera en los guetos más grandes de Roma o Venecia. La única manera que tenían

los judíos de conseguir un alojamiento era agregar nuevos pisos en los edificios existentes, con frecuencia sobre cimientos inadecuados, de modo que todo se derrumbaba. Había un peligro constante de incendios y enfermedades. Además, los judíos eran obligados a usar ropas distintivas, soportaban restricciones económicas y muchas veces sólo podían recurrir a la venta ambulante o a la sastrería, las únicas profesiones accesibles para ellos. No se les permitía hacer operaciones comerciales importantes, por lo que una gran parte de la población dependía de la caridad. Privados de la luz solar y del contacto con la naturaleza, los judíos enfermaban y se debilitaban. Su vida intelectual se veía limitada y estaban alejados del contacto con las artes y las ciencias de Europa. Sus propias escuelas eran buenas, pero después del siglo XV, cuando los programas educativos en el cristianismo se habían vuelto más liberales, los judíos seguían estudiando sólo la Torah y el Talmud. Inmersos como estaban en sus propios textos y tradiciones culturales, el aprendizaje secular se había reducido a temas banales e insignificantes.[42]

Los judíos del mundo islámico no tenían estas restricciones. Al igual que a los cristianos, se les había asignado la condición de *dhimmi* («minoría protegida»), que les proporcionaba una protección civil y militar siempre que respetaran las leyes y la supremacía del Estado musulmán. Los judíos del islam no eran perseguidos, no existía una tradición de antisemitismo y, aun cuando los *dhimmi* fueran ciudadanos de segunda clase, tenían plena libertad religiosa. Eran capaces de conducir sus propios negocios, de acuerdo con sus propias leyes, y tenían una mayor participación que los judíos europeos en la cultura y el comercio local.[43] Pero los acontecimientos mostrarán que incluso los judíos del mundo musulmán empezaban a rebelarse y que añoraban una mayor emancipación. Desde 1492, habían tenido noticias de los desastres sucesivos en Europa, y en 1648 se habían horrorizado con los informes de las atrocidades cometidas en Polonia, que hasta el siglo XX no serán superadas en la historia judía.

Hacía poco tiempo que Polonia se había apropiado de gran parte del actual territorio de Ucrania, donde los campesinos formaron patrullas de caballería para organizar su propia defensa. Estos «cosacos» odiaban tanto a los polacos como a los judíos, quienes, como intermediarios, a menudo

administraban las tierras de la nobleza polaca. En 1648, el cosaco Boris Chmielnicki encabezó una sublevación y atacó a las comunidades polacas y judías simultáneamente. Cuando la guerra llegó a su fin, en 1667, habían sido exterminados cien mil judíos, según los cronistas, y se habían destruido trescientas comunidades hebreas. Aun cuando estas cifras fueran probablemente exageradas, las cartas y los relatos de los refugiados llenaron de terror a los judíos en otras partes del mundo. Hablaban de masacres en las que los judíos eran despedazados, de tumbas colectivas en las que mujeres y niños eran sepultados vivos, de judíos a quienes se les daban arcabuces y se les ordenaba dispararse mutuamente. Muchos creían que estos hechos debían ser los dolores del «nacimiento del Mesías» tanto tiempo esperado y, en un intento de apresurar la redención mesiánica, recurrían a los ritos y las disciplinas de penitencia de la cábala luriana.[44]

Cuando las noticias de las masacres de Chmielnicki llegaron a Esmirna,[*] un joven judío que caminaba meditando fuera de la ciudad oyó una voz celestial que le decía que él era «el salvador de Israel, el Mesías, el Hijo de David, el elegido por el Dios de Jacob».[45] Shabbetai Zevi era un joven ilustrado y cabalista –aunque en ese momento todavía no estaba muy familiarizado con la cábala luriana– que compartía sus ideas con un pequeño grupo de seguidores. Tenía una personalidad carismática, pero cuando estaba a punto de cumplir los veinte años empezó a mostrar síntomas de lo que hoy llamaríamos una «manía depresiva». Solía esconderse durante días, encerrado en una pequeña habitación miserable y oscura, pero a estas fases depresivas seguían periodos eufóricos de «iluminación» en los que se mostraba inquieto e incapaz de dormir y parecía entrar en contacto con los poderes superiores. A veces se sentía impelido a violar los mandamientos de la Torah; por ejemplo, pronunciaba públicamente el nombre prohibido de Dios o comía alimentos no autorizados por la religión judía. No podía explicar por qué cometía estos «actos extraños», pero pensaba que por alguna razón Dios le había inspirado a hacerlo.[46] Después, llegó a mostrarse convencido de que estos actos antinomios eran redentores: Dios «pronto le daría una nueva ley y nuevos mandamientos para enmendar a todo el mundo».[47] Estas transgresiones se consideraban «pecados santos» y eran impulsos que los

cabalistas lurianos llamaban actos de *tiqqún*. Es probable que representaran una rebelión inconsciente contra los ritos habituales de la vida judía y expresaban un deseo confuso de algo totalmente nuevo.

Con el tiempo, la conducta de Shabbetai llegó a ser intolerable para los judíos de Esmirna y en 1650 tuvo que abandonar la ciudad. Entonces comenzó un periodo de quince años que él mismo llamaría sus «años oscuros», durante los cuales peregrinó a través de las provincias y ciudades del Imperio otomano. No mencionó a nadie su vocación mesiánica e incluso es posible que hubiera abandonado la idea de una misión especial. Hacia 1665 anhelaba liberarse de sus demonios y convertirse en rabino.[48] En Gaza, oyó hablar de un joven y dotado cabalista que se había establecido como sanador y fue a visitarlo. Este joven rabino, llamado Nathan, ya se había enterado de la existencia de Shabbetai, quizá cuando ambos vivían en Jerusalén y todavía no se conocían. Alguna referencia acerca de los «actos extraños» de Shabbetai debió de despertar la imaginación de Nathan, ya que poco antes de la llegada de su visitante había recibido una revelación sobre él. Nathan se había iniciado en la cábala luriana y había hecho un retiro poco antes del Purim,[*] durante el cual había ayunado, llorado y recitado los salmos. En esta vigilia, había tenido una visión de Shabbetai y oído su propia voz pronunciando la profecía: «¡Así lo ha dicho el Señor! He aquí a tu Salvador. Shabbetai Zevi es su nombre. Él pregonará, clamará y triunfará sobre mis enemigos».[49] Cuando Shabbetai se presentó en su casa, Nathan sólo pudo interpretarlo como una confirmación milagrosa de su visión profética.

¿Cómo pudo suponer Nathan, un pensador brillante, que este hombre melancólico y perturbado era el Redentor? De acuerdo con la cábala luriana, el alma del Mesías había sido atrapada en el reino sin Dios creado en el acto original del *tsimtsum*. Por lo tanto, el Mesías se había visto obligado a luchar desde el comienzo con los poderes del mal del «otro lado», pero ahora –creía Nathan–, gracias a las disciplinas de penitencia de los cabalistas, estas fuerzas demoniacas estaban empezando a perder influencia sobre el Mesías. De vez en cuando su alma se elevaba libremente y revelaba la nueva ley de la era mesiánica. Pero la victoria todavía era incompleta y, en ocasiones, el Mesías quedaba otra vez atrapado en la

oscuridad.[50] Todo esto parecía coincidir exactamente con la personalidad y la experiencia de Shabbetai. Cuando llegó, Nathan le dijo que el fin estaba próximo. Pronto su victoria sobre las fuerzas del mal sería completa y él traería la redención al pueblo judío. La vieja ley sería abolida y las acciones que antes habían sido prohibidas y pecaminosas llegarían a ser sagradas.

Al principio, Shabbetai no quería tener nada que ver con la fantasía de Nathan, pero de forma gradual fue cediendo al poder de la elocuencia del joven rabino, que al menos le dio una explicación acerca de sus peculiaridades. El 28 de mayo de 1665, Shabbetai proclamó que era el Mesías, y de inmediato Nathan despachó cartas a Egipto, Aleppo y Esmirna con el anuncio de que el Redentor pronto vencería al sultán otomano, terminaría el exilio de los judíos y Él los conduciría de vuelta a Tierra Santa. Todos los pueblos gentiles se someterían a su autoridad.[51] La noticia corrió como un reguero de pólvora, y en 1666, el movimiento mesiánico ya había echado raíces en casi todas las comunidades judías de Europa, el Imperio otomano y el territorio persa. Hubo escenas de frenesí. Los judíos empezaron a vender sus posesiones para organizar el viaje a Palestina y el comercio se paralizó. Periódicamente, se enteraban de que el Mesías había suprimido uno de los días de ayuno tradicionales y se daban bailes y procesiones en las calles. Nathan había dispuesto que los judíos se prepararan para el fin cumpliendo los rituales de penitencia de Safed; y los judíos de Egipto, Irán, los Balcanes, Italia, Amsterdam, Polonia y Francia hacían ayunos y vigilias, se sumergían en las aguas heladas, se revolcaban en las ortigas y daban limosnas a los pobres. Fue un anticipo del «gran despertar» en los inicios de la Edad Moderna, cuando los pueblos presintieron el advenimiento de un cambio importante. Eran pocos los que sabían algo acerca de Shabbetai y menos aún los que estaban familiarizados con la abstrusa visión cabalista de Nathan; era suficiente que el Mesías hubiera llegado y que, por fin, la redención fuera inmediata.[52] Durante esos meses de éxtasis, los judíos tuvieron tanta esperanza y vitalidad que el mundo cruel y restringido del gueto parecía esfumarse. Estaban viviendo algo por completo diferente, y para muchos de ellos, la vida jamás volvería

a ser la misma. Vislumbraban nuevas posibilidades que parecían casi al alcance de sus manos. Como se sentían libres, muchos estaban convencidos de que habían dejado atrás el viejo estilo de vida.[53]

Aquellos judíos bajo la influencia directa de Shabbetai o de Nathan parecían dispuestos a desechar la Torah, aun cuando eso significara el fin de la vida religiosa como ellos la conocían. Cuando Shabbetai visitaba una sinagoga vistiendo las ropas reales del Mesías y suprimía un ayuno, pronunciaba el nombre prohibido de Dios, comía alimentos no autorizados o pedía a las mujeres que leyeran la Biblia, la gente parecía extasiada. Desde luego, no todos estaban tan fascinados y en cada comunidad había rabinos y laicos que se sentían consternados con semejantes actos, pero muchas personas de todas las clases sociales, pobres y ricas, le seguían y parecían aceptar su oposición a las leyes: la ley no había salvado a los judíos y parecía incapaz de hacerlo, continuaban perseguidos y en el exilio y estaban preparados para una nueva liberación.[54]

Sin embargo, todo esto era muy peligroso. La cábala luriana era un mito; no estaba destinada a ser traducida en programas políticos prácticos, sino a iluminar la vida interna del espíritu. El *mythos* y el *logos* eran esferas complementarias, pero separadas, y tenían funciones diferentes. La política pertenecía al dominio de la razón y de la lógica; el mito le daba un sentido, pero no debía interpretarse de un modo tan literal como había hecho Nathan con la visión mística de Isaac Luria. Quizá los judíos se «sentían» libres, poderosos y capaces de controlar su destino, pero las circunstancias no habían cambiado. Todavía eran débiles y vulnerables y dependían de la benevolencia de sus gobernantes. La imagen luriana del Mesías en lucha con los poderes de la oscuridad era un símbolo poderoso de la batalla universal contra el mal, pero cuando se intentó personificarla en un ser humano real y emocionalmente inestable, el resultado sólo pudo ser desastroso.

Y esto resultó ser. En febrero de 1666, Shabbetai partió con la bendición de Nathan para enfrentarse al sultán, que mostró su alarma ante este entusiasmo judío y que, con toda razón, temía un levantamiento. Cuando Shabbetai acampó cerca de Gallípoli, fue arrestado, trasladado a

Constantinopla y conducido ante el sultán. Allí se le dio a elegir entre la muerte o la conversión al islam. Para horror de todo el mundo judío, escogió el islam. El Mesías se había convertido en un apóstata.

Esto debería haber sido el final de la historia. La gran mayoría de los judíos se apartaron de Shabbetai con disgusto y, avergonzados, volvieron a su vida normal y a la completa observancia de la Torah, ansiosos de dejar atrás aquel lamentable suceso, pero una minoría significativa no podía renunciar a su sueño de libertad. No podían creer que su experiencia de liberación durante esos meses de frenesí hubiera sido una ilusión; fueron capaces de llegar a un acuerdo con un Mesías apóstata, así como los primeros cristianos habían sido capaces de aceptar la idea, no menos escandalosa, de un Mesías que había tenido la muerte de un delincuente común.

Tras un periodo de intensa depresión, Nathan adaptó su teología. La redención había comenzado, explicaba a sus discípulos, pero hubo una demora, y Shabbetai había sido obligado a descender otra vez al reino de la impureza y adoptar la forma del propio mal. Éste era el último «pecado santo», el acto final del *tiqqún*.[55] Los judíos que seguían fieles a Shabbetai respondieron de diferentes maneras a este acontecimiento. La teología de Nathan era muy popular en Amsterdam: ahora el Mesías se había convertido en un marrano y era secretamente fiel al núcleo del judaísmo, mientras que, en apariencia, se sometía al islam.[56] Aquellos marranos que habían tenido dificultades con la Torah esperaban su inminente desaparición, una vez que se completara la redención. Otros creían que debían continuar acatando la Torah hasta que el Mesías trajera la redención total, pero entonces se instituiría una nueva ley opuesta a la vieja en todos los sentidos. Una pequeña minoría de seguidores radicales fue más lejos: no podía volver a la vieja ley, ni siquiera momentáneamente, y creía que los judíos debían seguir a su Mesías en el reino del mal y convertirse también en apóstatas. En consecuencia, se convirtieron a la fe dominante –al cristianismo en Europa, al islamismo en Oriente– y siguieron siendo judíos en la intimidad de sus hogares.[57] Estos radicales también presagiaron una

solución judía moderna: muchos asimilaron la cultura gentil en casi todos los aspectos, pero mantuvieron su fe y la conservaron en una esfera separada.

Los seguidores de Shabbetai imaginaban que éste vivía con angustia su doble vida, pero en realidad parecía muy satisfecho con su condición de musulmán. Pasó sus días estudiando la Sharia, la ley sagrada del islam, y dando lecciones acerca del judaísmo al consejero espiritual del sultán. Se le permitieron visitas y un séquito para recibir delegaciones de judíos de todo el mundo. Todos hablaban de su gran religiosidad. A menudo se le veía en su hogar meciéndose con el rollo de la Torah en sus brazos y cantando himnos; los visitantes estaban maravillados con su devoción y su prodigiosa habilidad para comprender los sentimientos de los demás.[58] Las ideas en el círculo de Shabbetai eran muy diferentes de las de Nathan y mucho más positivas hacia los gentiles. Al parecer, el primero creía que todas las religiones eran válidas, se veía a sí mismo como un puente entre el judaísmo y el islam y estaba fascinado por el cristianismo y por la figura de Jesús. Los huéspedes contaban que unas veces se comportaba como un musulmán, y otras, como un rabino. Los otomanos le permitían cumplir con las fiestas judías y a menudo tenía el Corán en una mano y el rollo de la Torah en la otra.[59] En las sinagogas, trataba de persuadir a los judíos de que se convirtieran al islam; sólo entonces, les decía, volverían a Tierra Santa. En una carta escrita en 1669, negaba con vehemencia que se hubiera convertido al islam bajo coacción; la religión islámica, declaraba, era la «única verdad» y él había sido enviado como el Mesías tanto para los gentiles como para los judíos.[60]

La muerte de Shabbetai, el 17 de septiembre de 1676, fue un duro golpe para sus seguidores, ya que parecía frustrar toda esperanza de redención. No obstante, la secta continuó su existencia clandestina, mostrando que la explosión mesiánica no había sido un hecho fortuito, sino que había cambiado algo fundamental en la experiencia judía. Para algunos, este movimiento religioso parece haber sido un puente que después les permitiría hacer la difícil transición a la modernidad racional. La presteza con la que tantos miembros de la secta estuvieron dispuestos a desechar la Torah, y su persistencia en soñar con una nueva ley, demostraba que eran

capaces de imaginar el cambio y la reforma.[61] Gershom Scholem, autor de un concluyente ensayo sobre Shabbetai y sus seguidores, aduce que muchos de estos fieles se convertirían luego en pioneros de la Ilustración judía o del movimiento de la reforma. Scholem menciona a Joseph Wehte, en Praga, que difundió las ideas de la Ilustración en Europa oriental a comienzos del siglo XIX y que había sido un seguidor de Shabbetai, y a Aron Chovin, que introdujo el movimiento de la reforma en Hungría y que también fue miembro de la secta en su juventud.[62] La teoría de Scholem ha sido cuestionada y no puede demostrarse categóricamente si es válida o no, pero en general se reconoce que el movimiento de Shabbetai contribuyó significativamente a socavar la autoridad rabínica tradicional y permitió a los judíos imaginar un cambio que antes habría parecido tabú e imposible.

Tras la muerte de Shabbetai, hubo dos movimientos de esa tendencia que condujeron a la conversión masiva de los judíos a la religión dominante. En 1683, unas doscientas familias de la Turquía otomana se convirtieron al islam. Esta secta de *donmeh* («conversos») tenía sus propias sinagogas secretas, pero también oraba en las mezquitas. En su apogeo, durante la segunda mitad del siglo XIX, la secta reunía unas 115.000 personas,[63] pero comenzó a desintegrarse a comienzos del siglo XX, cuando sus miembros empezaron a recibir una educación moderna y laica y ya no tuvieron necesidad de una religión. Algunos jóvenes *donmeh* llegaron a participar en la rebelión laica de los Jóvenes Turcos en 1908. El segundo de estos movimientos fue más siniestro y mostró un nihilismo que pudo ser el resultado de la traducción literal del mito en una acción práctica. Su líder, Jacob Frank (1726-1791), se había iniciado en la doctrina de Shabbetai mientras visitaba los Balcanes. Cuando regresó a su Polonia natal, formó una secta clandestina cuyos miembros acataban la ley judía en público, pero secretamente se permitían prácticas sexuales prohibidas. Cuando fue excomulgado en 1756, Frank se convirtió primero al islam, durante una visita a Turquía, y después al catolicismo, llevándose a su grey consigo.

Frank no se contentó con desechar las restricciones de la Torah, sino que adoptó abiertamente la inmoralidad. Desde su punto de vista, la Torah no sólo era obsoleta, sino peligrosa e inútil. Los mandamientos eran las leyes de la muerte y había que suprimirlos. El pecado y la impudicia eran

las únicas maneras de alcanzar la redención y encontrar a Dios. Frank no llegó a construir nada, sino «solamente a destruir y aniquilar».[64] Sus seguidores se comprometieron en una guerra contra todas las normas religiosas: «Quienes quieran ser guerreros no deben tener religión, lo cual significa que deben alcanzar la libertad por sus propios medios».[65] Como muchos laicistas radicales de nuestros días, Frank consideraba perjudiciales todas las religiones. A medida que el movimiento progresaba, sus miembros asumieron una posición política, soñando con una gran revolución que acabaría con el pasado y salvaría al mundo. Veían la Revolución Francesa como una señal de que su visión era verdadera y de que Dios había intervenido a su favor.[66]

Los judíos habían anticipado muchas de las posiciones de la Edad Moderna. Su dolorosa experiencia con la sociedad agresivamente modernizadora de Europa los había conducido al laicismo, al escepticismo, al ateísmo, al racionalismo, al nihilismo, al pluralismo y a la privatización de la fe. Para la mayoría de los judíos, el camino hacia el nuevo mundo –que estaba desarrollándose en Occidente– pasaba por la religión, pero esta religión era muy diferente del tipo de fe que hoy conocemos. Tenía una base más mítica, no interpretaba literalmente las Sagradas Escrituras y estaba muy bien preparada para dar con nuevas soluciones, algunas de las cuales parecían escandalosas en su búsqueda de algo nuevo. Para comprender el papel de la religión en la sociedad premoderna, deberíamos recurrir al mundo musulmán, que, durante esa misma época, atravesaba sus propios cataclismos y desarrollaba formas diferentes de espiritualidad que seguirán influyendo en el islam ya durante la Edad Moderna.

2
Musulmanes: el espíritu conservador (1492-1799)

En 1492, los judíos habían sido los primeros en sufrir las consecuencias del nuevo orden que lentamente estaba surgiendo en Occidente. Las otras víctimas de aquel año trascendental fueron los musulmanes de al-Andalus, en la península Ibérica, que habían perdido su última posición firme en Europa. Pero el islam no era, de ningún modo, una fuerza rendida. En el siglo XVI todavía era el poder global más importante. Aun cuando la dinastía Song (960-1279) había elevado a China a un nivel de poder y complejidad social más alto que el del islam, y el Renacimiento italiano había iniciado un florecimiento cultural que con el tiempo permitiría a Occidente tomar la delantera, hasta ese momento los musulmanes podían contener esos desafíos y continuaban disfrutando de un gran poder económico y político.

Los musulmanes representaban un tercio de la población del planeta, y estaban tan amplia y estratégicamente distribuidos en Oriente Próximo, Asia y África que, en ese momento, el islam podía considerarse un microcosmos de la historia mundial que expresaba las preocupaciones de la mayoría de las áreas del mundo civilizado en los inicios de la Edad Moderna. Ésta fue también una época estimulante e innovadora para los musulmanes. A comienzos del siglo XVII se fundaron tres nuevos imperios islámicos: el Imperio otomano en Asia Menor, Iraq, la Gran Siria y la península arábiga; el imperio safaví, en Persia,* y el imperio mongol, en el subcontinente indio. Cada uno reflejaba una faceta diferente de la espiritualidad islámica. El imperio mongol representaba el tolerante racionalismo filosófico universalista conocido como *falsafa*; el sha safaví adoptó el shiísmo, que seguía siendo la religión de una minoría selecta, la

religión de su Estado; y los turcos otomanos, que permanecían obstinadamente fieles al islam sunní, crearon un Estado basado en la Sharia, la ley sagrada musulmana.

Los tres imperios representaban una nueva alternativa. Los tres eran instituciones prematuramente modernas, gobernadas de manera sistemática y con precisión burocrática y racional. En sus primeros años, el Estado otomano fue mucho más eficiente y poderoso que cualquier reino de Europa. Alcanzó su apogeo con Solimán el Magnífico (1520-1566), quien extendió el imperio hacia Occidente, a través de Grecia, los Balcanes y Hungría, y su avance europeo sólo se detuvo cuando fracasó la toma de Viena en 1529. En la Persia safaví, los soberanos construyeron caminos y posadas, racionalizaron la economía y pusieron a la nación a la vanguardia del comercio internacional. Los tres imperios disfrutaron de una renovación cultural comparable con el Renacimiento italiano. El siglo XVI fue el gran periodo de la arquitectura otomana, de la pintura safaví y del Taj Mahal.

Sin embargo, si bien eran sociedades modernizadoras, no efectuaron un cambio radical. No compartieron el *ethos* revolucionario que llegaría a ser característico de la cultura occidental durante el siglo XVIII. En cambio, los tres imperios expresaron lo que el investigador estadounidense Marshall G.S. Hodgson ha llamado «el espíritu conservador», que fue el sello distintivo de todas las sociedades premodernas, incluida la europea.[1] En realidad, los imperios eran la última gran expresión política del espíritu conservador y, como también eran los estados más desarrollados de comienzos de la Edad Moderna, se puede afirmar que representaban su culminación.[2] Hoy la sociedad conservadora tiene dificultades, pues o bien ha sido eficazmente superada por el *ethos* occidental moderno, o bien está atravesando la difícil transición del espíritu conservador al moderno. Gran parte del fundamentalismo es una respuesta a esta transformación dolorosa. Por consiguiente, es importante examinar el espíritu conservador durante su apogeo en estos imperios musulmanes para poder entender su fuerza y atractivo, así como sus inherentes limitaciones.

Hasta que Occidente introdujo un nuevo tipo de civilización, basado en los avances técnicos y la reinversión constante del capital, que sólo pudo imponerse en el siglo XIX, todas las culturas dependían económicamente de

los excedentes de la producción agraria. Esto significaba que había un límite para el éxito y la expansión de cualquier sociedad basada en la explotación de los campos, ya que, al fin y al cabo, no se podía ir más allá de los recursos de que se disponía. Había un límite sobre la cantidad de capital disponible para la inversión. Por lo general, se descartaba cualquier innovación que requiriera un gran desembolso de capital, pues las empresas carecían de medios que les permitieran desmontar todo, reciclar a su personal y empezar de nuevo. Ninguna cultura, antes de la nuestra, podía permitirse la innovación constante que hoy asumimos en Occidente. Ahora esperamos saber más que la generación precedente y estamos seguros de que nuestras sociedades llegarán a ser tecnológicamente más desarrolladas. Estamos orientados hacia el futuro; nuestros gobiernos e instituciones tienen que prever y hacer planes detallados que afectarán a la próxima generación. Es obvio que esta sociedad es el resultado de un pensamiento racional persistente y tenaz. Es el producto del *logos*, que siempre mira hacia delante, procura saber más y ampliar las áreas de competencia y control del entorno. Pero ninguna medida de pensamiento racional podría crear esta sociedad dinámica e innovadora sin una economía moderna. Las sociedades occidentales pueden seguir cambiando la infraestructura para permitir nuevas invenciones, porque al reinvertir el capital de forma constante pueden incrementar sus recursos básicos con el fin de avanzar al mismo paso que el progreso tecnológico. Pero esto no era posible en una economía agraria, donde las naciones empleaban sus energías en preservar lo que ya habían logrado. Por lo tanto, la tendencia «conservadora» de la sociedad premoderna no surgió de ninguna timidez especial, sino que representaba una apreciación realista de las limitaciones de este tipo de cultura. Por ejemplo, la educación recurría principalmente al empleo de la memoria y de la repetición y no alentaba la originalidad. A los estudiantes no se les permitía concebir ideas muy innovadoras, porque la sociedad no podía aplicarlas: esas ideas podían ser socialmente perniciosas y poner en peligro a una comunidad. En una comunidad conservadora, el orden y la estabilidad social se consideraban más importantes que la libertad de expresión.

En lugar de mirar hacia delante, hacia el futuro, como hacen los modernos, las sociedades premodernas buscaban la inspiración en el pasado. En lugar de esperar una mejora continua, se suponía que la generación siguiente podía volver atrás fácilmente. En lugar de avanzar hacia un nivel más alto de desarrollo, se creía que las sociedades habían declinado desde una perfección primordial. Ese histórico periodo de esplendor se mantenía como un modelo para los gobiernos y los individuos. Una sociedad podía realizar todo su potencial si se aproximaba a este pasado ideal. La civilización se consideraba inherentemente precaria. Todos sabían que una sociedad podía caer con facilidad en la barbarie, como había hecho Europa occidental tras la desintegración del Imperio romano en el siglo V.

A comienzos de la Edad Moderna, el recuerdo de las invasiones mongolas del siglo XIII aún perduraba en el mundo islámico. Todavía se recordaban con horror las masacres, la destrucción de las grandes ciudades y el gran desarraigo que se suscitó cuando pueblos enteros tuvieron que huir de las hordas invasoras. Se destruyeron bibliotecas e instituciones de enseñanza, y con ellas se perdieron siglos de conocimientos laboriosamente adquiridos. Pero los musulmanes se habían recuperado; los místicos sufíes lideraron un renacimiento espiritual que resultó ser tan reconfortante como la cábala luriana, y los tres nuevos imperios eran un símbolo de esa recuperación. Las dinastías otomana y safaví se enraizaban en el desplazamiento masivo de la era mongola; ambas se habían originado en estados *gazi*, liderados por un guerrero caudillo y a menudo relacionados con una orden sufí, que habían surgido inmediatamente después de la devastación. El poder y el esplendor de estos imperios y su cultura eran una reafirmación de los valores islámicos y una señal de que la historia musulmana retomaba su curso.

Pero después de semejante catástrofe, era probable que la tendencia conservadora de la sociedad premoderna llegara a ser más pronunciada. En lugar de forjar algo nuevo, los pueblos se concentraron en recuperar lenta y penosamente lo que habían perdido. Por ejemplo, en el islam sunní –la versión de la fe practicada por la mayoría de los musulmanes y la religión establecida del Imperio otomano– se creía que las «puertas» de la

interpretación racional *(iytihad)* se habían cerrado.[3] Hasta entonces, se había permitido a los juristas musulmanes disponer de su propio juicio para resolver cuestiones que surgían en relación con la teología y la ley, y para las cuales ni el Corán ni la tradición establecida tenían una respuesta explícita. Pero a comienzos de la Edad Moderna, en un intento de conservar una tradición que casi se había destruido, los musulmanes sunníes declararon que el *iytihad* ya no era necesario ni deseable. Las respuestas estaban contenidas en la Sharia, que era una ley fija para la sociedad, y no había ninguna necesidad de razonamiento o interpretación independiente. Los musulmanes debían imitar el pasado, es decir, conservar la tradición *(taqlid)*. En lugar de buscar nuevas alternativas, tenían que someterse a las resoluciones contenidas en los manuales legales establecidos. A comienzos de la Edad Moderna, la innovación *(bida)* en materia de leyes y prácticas legales se consideraba disociadora y peligrosa en el islam sunní, como la herejía en las cuestiones doctrinales del Occidente cristiano.

Sería difícil imaginar una actitud más reñida con el espíritu impetuoso e iconoclasta del Occidente moderno. La idea de poner un freno a nuestra capacidad de razonamiento es hoy un anatema. Como veremos en el próximo capítulo, la cultura moderna sólo pudo desarrollarse cuando los pueblos comenzaron a eliminar este tipo de restricciones. Pero la modernidad occidental es el producto del *logos*, mientras que el *mythos* es compatible con el espíritu conservador del mundo premoderno. El pensamiento mitológico mira hacia atrás, no hacia delante. Dirige la atención a los orígenes sagrados, a un acontecimiento primordial o a los fundamentos de la vida humana. En lugar de buscar algo nuevo, el mito se concentra en lo que permanece constante. No trae novedades, sino que dice lo que siempre ha sido: todo lo importante ya se ha logrado y pensado. Vivimos de acuerdo con lo que nuestros ancestros han expresado, especialmente en los textos sagrados, que nos dicen todo lo que necesitamos saber. Ésta era la espiritualidad del periodo conservador. La religión, las prácticas rituales y los relatos míticos no sólo daban a los individuos un sentido del propósito que se reflejaba en los niveles más profundos del inconsciente, sino que también reafirmaba la actitud esencial para la supervivencia de la economía agraria y sus limitaciones inherentes.

Como mostró tan claramente el fiasco de Shabbetai Zevi, el mito no está destinado a producir un cambio práctico, sino que crea una disposición en el individuo a adaptarse y aceptar las cosas tal como son. Esto era esencial en una sociedad que no podía sostener una innovación ilimitada.

Así como es difícil –incluso imposible– que los occidentales modernos aprecien en toda su dimensión el papel de la mitología, también es muy difícil –quizás imposible– que las personas marcadas por la espiritualidad conservadora acepten la dinámica progresista de la cultura moderna. Tampoco es fácil comprender a quienes adoptan todavía valores míticos tradicionales. Como veremos, en el mundo islámico actual algunos musulmanes tienen dos preocupaciones fundamentales. En primer lugar, aborrecen el laicismo de la sociedad occidental, que separa la religión de la política, la Iglesia del Estado. En segundo lugar, querrían ver a sus sociedades gobernadas de acuerdo con la Sharia. Esto es sumamente desconcertante para las personas formadas en el espíritu moderno que, con razón, temen que un poder religioso ponga freno al progreso constante que consideran esencial para una sociedad floreciente. Han vivido la separación de la Iglesia y el Estado como algo liberador y se estremecen ante la sola idea de un organismo inquisitorial que cierre las «puertas de la interpretación racional». Del mismo modo, la idea de una ley divinamente revelada es incompatible con el *ethos* moderno. Los laicistas modernos creen que la noción de una ley inalterable impuesta a la humanidad por un ser sobrenatural es inadmisible. Consideran que la ley no es un producto del *mythos*, sino del *logos*; es pragmática y racional, y ha de renovarse de vez en cuando para adaptarla a las condiciones vigentes. Por lo tanto, hay un abismo que separa al laicista moderno del fundamentalista musulmán en estos temas básicos.

Sin embargo, en su apogeo, la idea de un Estado regido por la Sharia era profundamente satisfactoria. Éste fue el logro del Imperio otomano, que obtuvo su legitimidad gracias a su adhesión a la ley islámica. El sultán era respetado por su defensa de la Sharia. Aun cuando él y los gobernadores de las diferentes provincias tuvieran sus *dawawin* –las cámaras de audiencia donde se administraba justicia–, se consideraba que el verdadero juez era el cadí, quien presidía los tribunales de la Sharia que los otomanos

organizaron sistemáticamente. El cadí, los muftíes y los eruditos que enseñaban jurisprudencia islámica *(fiqh)* en las *madaris* eran todos funcionarios estatales en el Imperio otomano. Eran tan esenciales para el gobierno como el personal militar y administrativo. Los habitantes de las provincias árabes podían aceptar la hegemonía de los turcos porque la autoridad del sultán se arbitraba a través de los ulemas, eruditos religiosos que tenían la autoridad sagrada de la ley islámica. De esta manera, los ulemas establecían un vínculo importante entre el sultán y sus súbditos, entre Constantinopla y las provincias distantes. Podían presentar quejas al sultán e incluso tenían el poder de llamarlo al orden si había violado las normas islámicas. Por lo tanto, los ulemas pensaban que el Estado otomano era «su» Estado y que la mayoría de los sultanes aceptarían las limitaciones impuestas por el clero porque la asociación reafirmaba su autoridad.[4] Nunca antes la Sharia había desempeñado un papel tan importante en los asuntos de Estado como en el Imperio otomano, y el éxito de los osmanlíes durante el siglo XVI mostró que su fidelidad a la ley islámica los había guiado por el buen camino. Estaban en armonía con los principios fundamentales de la existencia.

Todas las sociedades conservadoras miran hacia atrás, hacia una época de esplendor, y para los musulmanes sunníes del Imperio otomano esa época correspondía al periodo del profeta Mahoma (hacia 570-632) y de los cuatro califas* «legítimamente guiados» *(rashidun)* que le sucedieron. Ellos habían gobernado la sociedad de acuerdo con la ley islámica. No había ninguna separación entre la religión y el Estado. Mahoma había sido a la vez el profeta y el líder político de la comunidad. El Corán, la escritura revelada que entregó a los árabes en los primeros años del siglo VII, insistía en que el primer deber de un musulmán era crear una sociedad justa e igualitaria, donde las personas pobres y vulnerables fueran tratadas con respeto. Esto requería una *yihad* –una palabra que se debería traducir como «lucha» o «esfuerzo» y no como «guerra santa», como suponen a menudo los occidentales– en todos los frentes: espiritual, político, social, personal, militar y económico. Al organizar toda la vida de modo que Dios fuera prioritario y se ejecutaran completamente sus deseos para la humanidad, los musulmanes lograrían una integración social y personal que les daría una

percepción de la unicidad de Dios. Separar un área de la vida y declararla fuera de los límites de este «esfuerzo» religioso sería una violación de este principio de unicidad *(tawhid)* que es la virtud islámica crucial. Sería equivalente a negar a Dios mismo. Por eso, para un musulmán devoto, la política es lo que los cristianos llamarían un sacramento. Es una actividad que debe sacralizarse para que se convierta en un canal de expresión de lo divino.

El interés por la comunidad musulmana *(umma)* está profundamente inscrito en los «pilares del islam» *(arkan al-Islam)*, las cinco prácticas esenciales que son obligatorias para todos los musulmanes, sunníes y shiíes por igual. Mientras que los cristianos han llegado a identificar la ortodoxia con la creencia correcta, los musulmanes, como los judíos, exigen la «ortopraxia», una uniformidad de la práctica religiosa, y consideran la creencia una cuestión secundaria. Los cinco pilares requieren que todo musulmán haga una breve declaración de fe *(sahada)* en la unicidad de Dios y del profeta Mahoma, que ore cinco veces al día *(al-sala)*, que efectúe la limosma *(al-zakat)* para asegurar una distribución justa de la riqueza en la comunidad, que observe el ayuno *(sawm)* del *ramadán*[*] como un recordatorio de las privaciones sufridas por los pobres y que haga el peregrinaje *(hayy)* a La Meca, si las circunstancias lo permiten. La salud política de la *umma* es esencial para el *zakat* y el *sawm al-Ramadan*, pero también está presente en el *hayy*, un acontecimiento esencialmente colectivo, durante el cual los peregrinos usan una prenda blanca uniforme para destacar la unidad de la *umma* y obviar las diferencias entre ricos y pobres.

El objetivo de la peregrinación es el templo cúbico de la Kaaba, situado en el corazón de La Meca. La Kaaba ya era muy antigua en la época de Mahoma y originariamente pudo haber sido dedicada a Alá, el Dios superior del panteón pagano árabe. Mahoma islamizó los antiguos ritos del peregrinaje anual a la Kaaba y les dio un significado monoteísta, e incluso hoy esa peregrinación proporciona a los musulmanes una experiencia poderosa de pertenencia a la comunidad. La estructura de la Kaaba responde a un diseño geométrico que el psicólogo Carl G. Jung (1875-1961) consideraba de importancia arquetípica. En el centro de casi todas las

ciudades antiguas, el templo establecía un vínculo con lo sagrado que se consideraba esencial para su supervivencia. Introducía la realidad primordial y más poderosa del mundo divino dentro de las frágiles e inseguras comunidades urbanas de los mortales. El templo fue descrito por autores clásicos como Plutarco, Ovidio y Dionisio de Halicarnaso como redondo o cuadrado, y se pensaba que reproducía la estructura esencial del Universo. Era un paradigma del orden que había sacado al cosmos del caos y, al hacerlo viable, lo había convertido en real. Jung creía que no era necesario escoger entre el cuadrado y el círculo; según él, la figura geométrica que representaba el orden cósmico, el fundamento de toda la realidad, era un cuadrado insertado dentro de un círculo.[5] Los rituales efectuados en este templo recordaban a los fieles la obligación de introducir este orden divino en su mundo de caos y calamidades potenciales. De esta manera, se sometían a las leyes y principios fundamentales del Universo a fin de mantener viva su civilización y evitar que cayera víctima de la ilusión. La Kaaba de La Meca responde exactamente a este arquetipo. Los peregrinos se mueven en siete círculos rituales alrededor del cubo de granito, cuyos cuatro ángulos representan los ángulos del mundo, siguiendo el curso del Sol alrededor de la Tierra. Un musulmán puede vivir como un verdadero ser humano en la comunidad solamente mediante una sumisión existencial (islam) de todo su ser a los ritmos básicos de la vida.

El peregrinaje a La Meca, que aún hoy es la experiencia religiosa culminante de todo musulmán, está profundamente imbuido del espíritu conservador. Enraizado en el mundo inconsciente del arquetipo mítico, como todo verdadero *mythos*, dirige la atención de los musulmanes a una realidad tan fundamental que resulta imposible pasarla por alto. Los ayuda a aceptar –en un nivel más profundo que el cerebrallas cosas tal como son y a no actuar conforme a las propias ideas. Todo el esfuerzo racional de la comunidad en la política, la economía, el comercio o las relaciones sociales tiene lugar en este contexto mítico. Situada en el centro de la ciudad y, después, en el centro del mundo musulmán, la Kaaba otorgaba un significado y una perspectiva a estas actividades racionales. El Corán también expresa este *ethos* conservador. Insiste en que no aporta una nueva verdad a la humanidad, sino que revela las leyes esenciales de la vida

humana. Es un «recordatorio» de las verdades ya conocidas.[6] Mahoma no pensó que estaba creando una nueva religión, sino que estaba haciendo llegar la religión primordial de la humanidad a su tribu árabe, que nunca había tenido un profeta ni un texto sagrado en su propio idioma. Desde los tiempos de Adán, a quien el Corán considera el primero de los profetas, Dios había enviado mensajeros a todos los pueblos de la Tierra para decirles cómo vivir.[7] A diferencia de los animales, los peces y las plantas, que son «musulmanes naturales», ya que se someten instintivamente al orden divino, los seres humanos tienen libre albedrío y pueden optar por desobedecerla.[8] Cuando dejaron de respetar estas leyes básicas de la existencia, creando sociedades tiránicas que oprimieron al débil, y se negaron a compartir equitativamente su riqueza, sus civilizaciones desaparecieron. El Corán nos dice que todos los grandes profetas del pasado –Adán, Noé, Moisés, Jesús y muchos otros– repitieron el mismo mensaje. Ahora, el Corán transmite este mensaje divino a los árabes, ordenándoles practicar la justicia social y la igualdad que los haga capaces de estar en armonía con las leyes básicas de la existencia. Cuando los musulmanes viven conforme a la voluntad de Dios, sienten que están en armonía con el resto del mundo. Violar la ley de Dios se considera antinatural; es como si un pez intentara vivir sobre la tierra seca.

El éxito asombroso de los otomanos durante el siglo XVI fue considerado por sus súbditos como una prueba de que ellos se sometían a estos principios fundamentales. Por esta razón, su sociedad alcanzó un alto grado de desarrollo. La importancia sin precedentes concedida a la Sharia en el Estado otomano también ha sido vista en el contexto del espíritu conservador. A comienzos de la Edad Moderna, los musulmanes no pensaban que la ley divina pusiera un freno a su libertad; creían que era una realización religiosa y ritual de un arquetipo mítico que los ponía en contacto con lo sagrado. La ley musulmana se había desarrollado gradualmente durante los siglos posteriores a la muerte de Mahoma. Era una empresa creativa, porque el Corán contenía muy poca legislación. Pero un siglo después de la desaparición del Profeta, los musulmanes gobernaban un vasto imperio que se extendía desde el Himalaya hasta los Pirineos y, como cualquier sociedad evolucionada, necesitaba un sistema legal

complejo. La ley se basaba en la persona de Mahoma, quien había cumplido el acto perfecto de la sumisión (islam) cuando recibió la revelación divina. Después, se reunieron noticias documentadas *(hadiz)* acerca de las enseñanzas y la conducta del Profeta, que en el siglo IX se seleccionaron cuidadosamente para asegurar que los musulmanes tuvieran un testimonio auténtico de sus máximas y prácticas religiosas (Sunna). Las escuelas de leyes reproducían este paradigma mahometano en sus sistemas legales, para que los musulmanes de todo el mundo pudieran imitar la manera de hablar, comer, amar y orar del Profeta. Al emularlo de esta manera, también esperaban adquirir su sumisión interior a lo divino.[9] En un estilo verdaderamente conservador, los musulmanes adaptaban su conducta a una perfección pasada.

La práctica de la ley musulmana convirtió la figura histórica de Mahoma en un mito, extrayéndolo del periodo en el cual había vivido para conducirlo a la vida en la persona de cada musulmán devoto. Esta emulación religiosa también dio a la sociedad musulmana un carácter verdaderamente islámico, por su aproximación a la persona de Mahoma, quien, por la sumisión perfecta a Dios, se convirtió en el paradigma del ser humano. Durante el siglo XIII, en la época de las invasiones mongolas, la espiritualidad de la Sharia había echado raíces en todo el mundo musulmán, sunní y shií, no porque los califas y ulemas la impusieran al pueblo, sino porque proporcionaba una experiencia de lo sobrenatural y daba un sentido a la vida. Sin embargo, esta referencia religiosa al pasado no infundía en los musulmanes una devoción arcaica al estilo de vida del siglo VII. El Estado otomano era uno de los más modernos del mundo a comienzos del siglo XVI. Para su época, era sumamente eficaz y había desarrollado una nueva burocracia y alentado una vigorosa vida intelectual. Además, los otomanos eran permeables a otras culturas. Sentían un gran entusiasmo por la ciencia de la navegación occidental, se maravillaban con los descubrimientos de los exploradores y ansiaban adoptar invenciones militares occidentales como la pólvora y las armas de fuego.[10] De todos modos, era tarea de los ulemas ver cómo estas innovaciones podían adaptarse al paradigma mahometano en la ley musulmana. El estudio de la jurisprudencia no consistía simplemente en meditar sobre los textos antiguos, sino que también tenía una dimensión

desafiante. En ese momento, no había una incompatibilidad real entre el islam y Occidente. Europa también estaba imbuida del espíritu conservador. Después de todo, los humanistas del Renacimiento también habían intentado renovar su cultura mediante un retorno *ad fontes*, a las fuentes. Hemos visto que para los simples mortales era casi imposible apartarse completamente de la religión. A pesar de sus nuevas invenciones, los europeos vivieron de acuerdo con el *ethos* conservador hasta el siglo XVIII. Los musulmanes sólo empezaron a ver a Europa como hostil y extraña cuando la modernidad occidental reemplazó el estilo de vida mítico –inspirado en el pasado– por el racionalismo orientado hacia el futuro.

Por otra parte, sería un error imaginar que la sociedad conservadora era completamente estática. En toda la historia musulmana hubo movimientos de reforma *(islah)* y de renovación *(taydid)* que a menudo fueron muy revolucionarios.[11] Por ejemplo, un reformador como Ahmad ibn Taymiyya (1263-1328), de Damasco, se negó a aceptar el cierre de las «puertas del razonamiento independiente». Ibn Taymiyya vivió durante y después de las invasiones mongolas, cuando los musulmanes estaban tratando desesperadamente de recuperarse del trauma y reconstruir su sociedad. Por lo general, los movimientos de reforma ocurrían en un periodo de cambio cultural o después de un gran desastre político. En esos momentos, las viejas respuestas ya no surtían efecto y los reformadores usaban las capacidades racionales del *iytihad* para desafiar el statu quo. Ibn Taymiyya pretendía actualizar la Sharia para que pudiera responder a las necesidades reales de los musulmanes en esas circunstancias tan alteradas. Era un revolucionario, pero su programa adoptaba una forma esencialmente conservadora. Creía que para sobrevivir a la crisis, los musulmanes debían volver a las fuentes, al Corán y a la Sunna. Quería eliminar los añadidos teológicos posteriores y recuperar lo básico. Esto significaba que rechazaba gran parte de la filosofía y la jurisprudencia medieval que habían llegado a considerarse sagradas, en un deseo de volver al arquetipo musulmán original. Esta iconoclasia enfureció a la elite gobernante, e Ibn Taymiyya terminó sus días en prisión. Se dice que murió de pesar porque sus carceleros no le permitían tener una pluma y un papel. Pero el pueblo lo amaba; podía ver que defendía sus intereses, y sus reformas legales habían

sido liberales y radicales.[12] Su funeral se convirtió en una aclamación popular. Hubo muchos reformadores semejantes en la historia islámica. Veremos que algunos de los fundamentalistas musulmanes de nuestros días continúan con esta tradición de la reforma y la renovación.

Otros musulmanes fueron capaces de explorar nuevas ideas y prácticas religiosas en movimientos esotéricos, a los cuales las masas no tenían acceso porque sus profesantes creían que podían ser malinterpretados. Sin embargo, no veían ninguna incompatibilidad entre su versión de la fe y la creencia de la mayoría. Creían que sus movimientos eran complementarios de las enseñanzas del Corán y les daban una nueva importancia. Las tres principales versiones del islam esotérico eran la disciplina mística del sufismo, el racionalismo de la *falsafa* y la religiosidad política del shiísmo, que veremos más adelante. Pero a pesar de lo innovadoras que eran estas formas esotéricas del islam y de la aparente discrepancia con la corriente principal de la Sharia, los esotéricos creían que estaban volviendo a las fuentes. Los representantes de la *falsafa*, que intentaban aplicar los principios de la filosofía griega a la religión coránica, pretendían retornar a la fe primordial y universal de las verdades eternas que, según ellos, había precedido a las diferentes religiones históricas. Los sufíes creían que su éxtasis místico reproducía las experiencias espirituales del Profeta cuando había recibido el Corán; ellos también actuaban conforme al arquetipo mahometano. Los shiíes afirmaban que sólo ellos cultivaban la pasión por la justicia social que mencionaba el Corán, y que había sido traicionada por los gobernantes musulmanes corruptos. Ninguno de los esotéricos pretendía ser «original», en el sentido moderno del término, pero todos eran originales en su manera conservadora de volver a las fuentes que, según ellos, podía conducir a la perfección y la realización humanas.[13]

Una de las dos naciones musulmanas que analizaremos detalladamente en este libro es Egipto, que llegó a ser parte del Imperio otomano en 1517, cuando Selim I el Cruel la conquistó durante una campaña militar en Siria. Por lo tanto, la religiosidad de la Sharia es la que predomina en Egipto. La gran Universidad de al-Azhar, en El Cairo, llegó a ser el centro de estudios más importante de la jurisprudencia islámica en el mundo sunní, pero durante los siglos de gobierno otomano en Egipto fue eclipsada por

Constantinopla y permaneció en una relativa oscuridad. Sabemos muy poco acerca de la nación egipcia durante el inicio de la Era Moderna. Desde 1250, la región había sido gobernada por los mamelucos, una excelente unidad militar compuesta de esclavos circasianos que habían sido capturados y convertidos al islam. Los jenízaros, una unidad de esclavos similar, eran la columna vertebral del Imperio otomano. En su apogeo, los mamelucos construyeron una sociedad floreciente en Siria y Egipto, y ésta era una de las naciones más desarrolladas en el mundo musulmán. Pero con el tiempo, el imperio mameluco sucumbió a las limitaciones inherentes a la civilización agraria y hacia finales del siglo XV estaba en plena decadencia. Sin embargo, los mamelucos no fueron totalmente vencidos en Egipto. El sultán otomano Selim I había conquistado el país haciendo una alianza con Jayr Bey, el gobernador mameluco de Aleppo. Y como resultado de este pacto, Jayr fue designado virrey cuando se fueron las tropas otomanas.

Al principio, los otomanos fueron capaces de mantener a raya a los mamelucos y sofocaron dos de sus rebeliones.[14] Sin embargo, a finales del siglo XVI, los otomanos estaban empezando a exceder sus propios recursos. La inflación severa condujo a un declive en la administración y, después de varias revueltas, los comandantes mamelucos (beys) resurgieron como los verdaderos soberanos de Egipto, aun cuando oficialmente seguían dependiendo de Constantinopla. Los beys formaban un cuadro militar de alto rango que lideró una rebelión de tropas mamelucas en el ejército otomano contra el gobernador turco e instaló a uno de los suyos en su lugar. El sultán confirmó esta designación y los mamelucos fueron capaces de mantener el control de la nación, excepto durante un breve periodo a finales del siglo XVII, cuando uno de los jenízaros accedió al poder. Sin embargo, el gobierno mameluco era inestable. Estaba dividido en dos facciones y había una constante competencia destructiva.[15] En todo este periodo turbulento, las principales víctimas fueron los egipcios. Durante los levantamientos y la violencia entre facciones, se les confiscaban sus propiedades, se saqueaban sus casas y pagaban elevados impuestos. No sentían ninguna afinidad con sus gobernantes, turcos o circasianos, que eran extranjeros y no tenían un verdadero interés en su bienestar. Cada vez más, la gente recurría a los doctores de la ley musulmana, los ulemas, que eran egipcios, representaban

el orden sagrado de la Sharia y eran los verdaderos líderes de las masas egipcias. Por eso, cuando se intensificó el conflicto entre los beys, durante el siglo XVIII, los líderes mamelucos consideraron necesario recurrir a los ulemas para asegurarse de que su gobierno fuera aceptado por el pueblo.[16]

Los ulemas eran los maestros, los eruditos y los intelectuales de la sociedad egipcia. Cada pueblo tenía entre una y siete *madaris* que proporcionaban sus maestros a la nación. Pero los niveles intelectuales no eran altos. Cuando Selim I conquistó Egipto, se llevó a Constantinopla a muchos de los principales ulemas junto con los manuscritos más valiosos. Egipto se convirtió así en una provincia subdesarrollada del imperio. Los otomanos no protegían a los eruditos árabes, los egipcios no tenían ningún contacto con el mundo exterior y las ciencias egipcias que habían florecido bajo el imperio mameluco se deterioraron.[17]

Pero los ulemas llegaron a ser sumamente poderosos porque eran un canal de comunicación importante entre los gobernantes y el pueblo. Muchos procedían de la clase campesina *(fallahin)*, de modo que su influencia era considerable en las áreas rurales. Controlaban todo el sistema educativo en las *madaris* y escuelas del Corán, y como los tribunales de la Sharia eran los principales administradores de justicia, también tenían un monopolio del sistema legal. Además, los ulemas cumplían una función política destacable en el *diwan*[18] y, como guardianes de la Sharia, también podían liderar una oposición al gobierno. La gran *madrasa* de al-Azhar estaba próxima al bazar, y los ulemas a menudo tenían vínculos familiares con la clase comerciante. Si ellos deseaban protestar contra una política del gobierno, un tamborileo desde el minarete de al-Azhar podía cerrar el bazar y lanzar a las multitudes a la calle. Por ejemplo, en 1724, el rector de al-Azhar, al-Sharqavi, marchó a la cabeza de un movimiento de protesta contra un nuevo impuesto que era opresivo y antimusulmán. Tres días después, los beys se vieron obligados a suprimirlo.[19] Pero no existía un peligro real de que los ulemas lideraran una revolución islámica para reemplazar al gobierno. Generalmente, los beys eran capaces de mantenerlos a raya confiscando sus propiedades, y la violencia popular no podía ofrecer un

desafío sostenido para el ejército mameluco.[20] No obstante, la importancia de los ulemas confería a la sociedad un carácter claramente religioso. El islam daba al pueblo egipcio su única seguridad real.[21]

A finales del siglo XVIII, la seguridad era algo difícil de conseguir en Oriente Próximo. El Estado otomano se encontraba entonces en un serio desorden. La gran eficacia de su gobierno en el siglo XVI había dado paso a la incompetencia, especialmente en la periferia del imperio. Occidente había comenzado su alarmante ascenso al poder y los otomanos pensaban que ya no podían luchar como iguales con las potencias europeas. Para ellos, era difícil responder al desafío occidental, no sólo porque ocurría en un momento de debilidad política, sino porque la nueva sociedad que estaba surgiendo en Europa no tenía precedentes en la historia mundial.[22] Los sultanes trataban de adaptarse, pero sus esfuerzos eran superficiales. Por ejemplo, el sultán Selim III (1789-1807) veía la amenaza occidental en términos exclusivamente militares. En los años treinta del siglo XVIII hubo intentos fallidos de reformar el ejército de acuerdo con los modelos europeos, pero cuando Selim ascendió al trono abrió una serie de academias militares con instructores franceses en las que los estudiantes se familiarizaron con los idiomas europeos y con los libros occidentales sobre matemáticas, navegación, geografía e historia.[23] Sin embargo, el hecho de aprender unas pocas técnicas militares y adquirir conocimientos superficiales sobre las ciencias modernas no resultó suficiente para contener la amenaza occidental, porque los europeos habían desarrollado un pensamiento y un estilo de vida completamente nuevos, de modo que operaban sobre la base de normas muy diferentes. Para competir con ellos en su propio terreno, los otomanos necesitaban crear una cultura totalmente racional, desmantelar su estructura social y estar dispuestos a romper todos los vínculos sagrados con el pasado. Unos pocos miembros de la elite podrían haber sido capaces de hacer esta transición, en la que los europeos habían empleado casi trescientos años, pero ¿cómo convencerían a las masas, cuyas mentes y corazones estaban imbuidos del *ethos* conservador, para que aceptaran y comprendieran la necesidad de un cambio tan radical?

En la periferia del imperio, donde la decadencia otomana se percibía más claramente, los pueblos respondían al cambio en términos religiosos, como siempre lo habían hecho. En la península arábiga, Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703-1792) respondió a la crisis retornando al Corán y a la Sunna y rechazó abiertamente la jurisprudencia, el misticismo y la filosofía medievales. Como los sultanes otomanos no estaban de acuerdo con su islamismo prístino, Abd al-Wahhab los declaró apóstatas, indignos de la obediencia del creyente y merecedores de la muerte; y adujo que su Estado de la Sharia era ilegítimo. De esta manera, consiguió independizarse de Constantinopla y crear un Estado propio en Arabia central y la región del golfo pérsico. Abd al-Wahhab era un reformista islámico típico que intentaba crear un enclave de la fe pura, basada en la práctica de la primera comunidad musulmana del siglo VII. Éste era un movimiento agresivo, que se imponía al pueblo por la fuerza. Algunas de estas técnicas violentas y discriminatorias las utilizarían ciertos reformadores islámicos fundamentalistas durante el siglo XX, un periodo de cambio e inestabilidad aún mayor.[24]

En Marruecos, el reformista sufí Ahmad ibn Idris (1780-1836) tuvo un plan muy diferente, que también tiene sus seguidores en nuestros días. Su solución a la desintegración de la vida en las provincias periféricas otomanas era educar a los habitantes y convertirlos en mejores musulmanes. Recorrió todo el norte de África y Yemen, se dirigió a los creyentes en su propio dialecto, les enseñó cómo llevar a cabo el ritual de la oración colectiva e intentó que desistieran de las prácticas inmorales. Era un movimiento de origen popular. Ibn Idris no tenía interés en aplicar los métodos de al-Wahhab. En su opinión, la clave era la educación, no la fuerza, y asesinar en nombre de la religión era obviamente censurable. Otros reformistas actuaron sobre bases similares. Ahmad al-Tigrani (¿?-1815), en Argelia; Muhammad ibn Abd al-Karim Sameem (¿?-1775), en Medina, y Muhammad ibn Ali al-Sanusi (¿?-1832), en Libia, enseñaron la fe directamente al pueblo, pasando por alto a los ulemas. Ésta era una reforma populista; ellos atacaban a la clase religiosa que consideraban elitista y, a diferencia de Abd al-Wahhab, no les interesaba la pureza doctrinal. El hecho de lograr que el pueblo retornara al culto y a los rituales

básicos y persuadirlo de vivir moralmente curaría los males de la sociedad más eficazmente que la aplicación de la compleja jurisprudencia musulmana *(fiqh)*.

Durante siglos, los sufíes habían enseñado a sus discípulos a imitar el paradigma de Mahoma en sus propias vidas; también insistían en que el camino a Dios pasaba por la imaginación creativa y mística: los individuos tenían la obligación de crear sus propias teofanías con la ayuda de las disciplinas contemplativas del sufismo. Pero a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, estos reformistas, a quienes los eruditos llamaban «neosufíes», fueron más lejos aún. Enseñaron a la gente a depender completamente de su propio discernimiento; no tendrían que estar supeditados a los eruditos ni a los clérigos instruidos. Ibn Idris llegó incluso a rechazar la autoridad de todo sabio y santo musulmán, por muy inspirado que fuera. De esta manera, estaba alentando a los musulmanes a valorar lo que era nuevo y desechar los hábitos de la deferencia. La meta de la búsqueda mística no era la unión con Dios, sino una identificación profunda con la figura humana del Profeta, que se había abierto de manera tan perfecta a lo divino. Éstas eran actitudes incipientemente modernas. Aun cuando los neosufíes todavía se remontaban a la figura arquetípica del Profeta, parecían haber desarrollado una creencia orientada al ser humano, en lugar de una fe inspirada en lo trascendente. Y alentaban a sus discípulos a valorar tanto lo novedoso e innovador como lo antiguo. Ibn Idris no tuvo ningún contacto con Occidente, jamás menciona a Europa en sus escritos y no muestra ningún conocimiento o interés en las ideas occidentales. Pero las disciplinas míticas del islam sunní le indujeron a adoptar algunos de los principios de la Ilustración europea.[25]

Algo parecido sucedió en Persia, cuya historia durante este periodo está mejor documentada que la de Egipto. Cuando los safavíes conquistaron el territorio iranio a comienzos del siglo XVI, hicieron del shiísmo la religión oficial del Estado. Hasta ese momento, el shiísmo había sido un movimiento intelectual y místico esotérico, y por una cuestión de principios los shiíes se abstenían de participar en la vida política. Siempre habían existido unos pocos centros shiíes relevantes en Irán, pero la mayoría de los creyentes eran árabes, no persas. Por lo tanto, el experimento safaví fue una

sorprendente innovación. No había ninguna disputa doctrinal entre sunníes y shiíes, pues la diferencia era principalmente de sentimiento. Los sunníes eran básicamente optimistas acerca de la historia musulmana, mientras que la visión shií era más trágica: el destino de los descendientes del profeta Mahoma se había convertido en un símbolo de la lucha cósmica entre el bien y el mal, la justicia y la tiranía, en la cual el malvado siempre parecía imponerse. Mientras que los sunníes habían hecho un mito de la vida de Mahoma, los shiíes habían mitificado las vidas de sus descendientes. Para entender esta creencia, sin la cual serían incomprensibles ciertos acontecimientos como la revolución iraní de 1978-1979, debemos considerar brevemente el desarrollo del shiísmo.

Cuando Mahoma murió en 632, no había pensado ningún plan para su sucesión, y su compañero Abu Baqr fue elegido para el califato por una mayoría de la *umma*. Sin embargo, algunos creyeron que Mahoma habría deseado que lo sucediera su pariente varón más cercano, Ali ibn Abi Talib, que era su custodio, primo y yerno. Pero Ali era continuamente relegado en las elecciones, hasta que en 656 llegó a ser el cuarto califa. Los shiíes no reconocen el gobierno de los tres primeros califas, y llaman a Ali el primer imam (guía). La religiosidad de Alí estaba fuera de duda y escribía cartas inspiradoras a sus oficiales en las que hacía destacar la importancia de un gobierno justo. No obstante, fue asesinado trágicamente por un musulmán extremista en 661, un suceso deplorado por sunníes y shiíes por igual. Su rival, Muawwiya, se proclamó califa y estableció la dinastía más mundana de los omeyas,* con base en Damasco. El hijo mayor de Ali, Hasan, a quien los shiíes llamaban el segundo imam, se retiró de la política y murió en Medina en 669. Pero en 680, cuando falleció el califa Muawwiya, hubo grandes manifestaciones en Kufa, en la actual Iraq, a favor del segundo hijo de Ali, Husain. Para evitar las represalias omeyas, Husain buscó refugio en La Meca, y el nuevo califa omeya, Yazid, envió emisarios para asesinarlo violando la santidad de La Meca. Husain, el tercer imam shií, decidió que debía tomar una posición contra este gobernante injusto e impío. Marchó hacia Kufa con un pequeño grupo de cincuenta seguidores, acompañado por sus viudas e hijos, creyendo que el espectáculo conmovedor de la familia del Profeta marchando en oposición a la tiranía haría volver a la *umma* a

una práctica más auténtica del islam. Pero en el décimo día (Ashura) del mes de *muharram,*[**] las tropas omeyas rodearon al pequeño ejército de Husain sobre la llanura de Kerbala, en las afueras de Kufa, y los degollaron a todos. Husain fue el último en morir, con su hijo pequeño en brazos.[26]

La tragedia de Kerbala desarrollaría su propio culto y se convertiría en un mito, un suceso trascendental en la vida personal de todo shií. Yazid ha llegado a ser un emblema de la tiranía y la injusticia. En el siglo X, los shiíes recordaban anualmente el martirio de Husain durante el día de ayuno (Ashura), con llantos y flagelaciones, declarando su eterna oposición a la corrupción de la vida política musulmana. Los poetas cantaban salmos épicos en honor de los mártires, Ali y Husain. De esta manera, los shiíes desarrollaron una religiosidad de protesta centrada en el *mythos* de Kerbala. El culto ha mantenido vivo el apasionado anhelo de justicia social, que es el tema central de la visión shií. Cuando los shiíes marchan en una procesión solemne durante los rituales de la Ashura, declaran su determinación de seguir a Husain e incluso morir en la lucha contra la tiranía.[27]

No obstante, pasó algún tiempo antes de que se desarrollara el culto y el mito. En los primeros años después del episodio de Kerbala, el hijo de Husain, Ali, que había logrado sobrevivir a la masacre, y su hijo Muhammad –conocidos como el cuarto y el quinto imames, respectivamente– se retiraron a Medina y no tomaron parte en la política. Pero en el ínterin, Ali, el primer imam, se había convertido en un símbolo de rectitud para muchas personas que estaban insatisfechas con el gobierno omeya. Cuando la facción de los abasíes[*] logró derrocar al califa omeya en 750 y establecer su propia dinastía, declararon pertenecer al partido de Ali, el shiísmo. Pero el shiísmo también se asociaba con algunas tendencias más extravagantes que la mayoría de los musulmanes consideraban «extremas» *(guluww)*. En Iraq, los musulmanes habían llegado a entrar en contacto con un mundo religioso más antiguo y complejo y muchos habían estado expuestos a la influencia de las mitologías cristiana, judía y zoroástrica. En algunos círculos shiíes, Ali era venerado como una encarnación de lo divino, como Jesús, y los rebeldes shiíes creían que sus líderes no habían muerto, sino que estaban ocultos y que algún día volverían y conducirían a sus seguidores a la victoria. Otros estaban fascinados con la idea del

Espíritu Santo encarnado en un ser humano al cual impartía el conocimiento divino.[28] Todos estos mitos, de una forma modificada, habían llegado a ser importantes para la visión esotérica del shiísmo.

El culto en honor de Husain transformó una tragedia histórica en un mito que llegó a ser fundamental para la visión religiosa de los musulmanes shiíes. Dirigió su atención a una lucha incesante, pero invisible, entre el bien y el mal en el corazón de la existencia humana; los rituales liberaban a Husain de las circunstancias particulares de su tiempo y lo convertían en una presencia viviente; llegaba a ser un símbolo de una verdad profunda. Pero la mitología del shiísmo no se podía aplicar en el mundo real. Aun cuando algunos gobernantes shiíes, como los abasíes, lograron acceder al poder, la dura realidad de la vida política no les permitía gobernar de acuerdo con esos altos ideales. Los califas abasíes fueron muy exitosos en términos seculares, pero una vez en el poder abandonaron pronto su radicalismo shií y se convirtieron en sunníes corrientes. Su gobierno no parecía ser más justo que el de los omeyas, pero para los verdaderos shiíes no tenía sentido rebelarse, porque cualquier revolución sería brutalmente reprimida. En realidad, el mito de Husain parecía sugerir que cualquier intento de oponerse a un soberano tiránico estaba destinado al fracaso, sin importar lo piadoso y celoso de la justicia que pudiera ser.

El sexto imam shií, Yafar al-Sadiq (muerto en 765), comprendió esto y abandonó formalmente la lucha armada. Declaró que aun cuando él, como descendiente del Profeta, era el único imam legítimo de la *umma*, su verdadera función no era comprometerse en un conflicto inútil, sino guiar a los fieles en la interpretación mística de los textos sagrados. Pensaba que cada imam de la línea de Ali era el líder espiritual de su generación. Cada uno de los imames había sido designado por su predecesor, que le había transmitido un conocimiento secreto *(ilm)* de la verdad divina. Por lo tanto, el imam era un director espiritual y un juez perfecto. De esta manera, el shiísmo abjuraba de la política y se convertía en una secta mística que cultivaba las técnicas de la meditación con el fin de intuir el conocimiento secreto *(batin)* que había detrás de cada palabra del Corán. Los shiíes no estaban satisfechos con el significado literal del texto sagrado, pero lo usaban como una base para nuevos discernimientos. El simbolismo que

otorgaban al imam divinamente inspirado reflejaba el sentido shií de una presencia sagrada, que un místico podía considerar como inmanente y accesible en un mundo turbulento y peligroso. Ésta no era una doctrina para las masas, que podrían interpretarla erróneamente, de modo que los shiíes debían reservar para sí mismos sus puntos de vista espirituales y políticos. La mitología del imamato, tal como la había desarrollado Yafar al-Sadiq, era una visión imaginativa que iba más allá del significado literal y real de la historia y los textos sagrados para acercarse a la realidad primordial y constante de lo invisible *(al-gayb)*. Mientras que los no iniciados sólo podían ver a Yafar al-Sadiq como un hombre, el shií contemplativo podía distinguir en él un vestigio de lo divino.[29]

El imamato también simbolizaba la dificultad extrema de realizar la voluntad de Dios en las condiciones trágicas e imperfectas de la vida diaria. Yafar al-Sadiq separaba claramente la religión de la política y había privatizado la fe confinándola a la esfera personal. Hacía esto para proteger la religión y permitirle sobrevivir en un mundo que parecía hostil a ella. Esta política de secularización procedía de un impulso profundamente espiritual. Los shiíes sabían que podía ser peligroso mezclar la religión con la política, lo que llegó a ser evidente un siglo después. En el año 836, los califas abasíes trasladaron su capital a Samarra, a unos 95 kilómetros al sur de Bagdad. Para esa fecha, el poder de los abasíes estaba declinando y, si bien el califa seguía siendo el soberano nominal de todo el mundo musulmán, la autoridad real residía en los emires[*] y caudillos locales del vasto imperio. Los califas pensaban que en esos momentos difíciles no podían permitir que los imames –los descendientes del Profeta– siguieran en libertad, y en 848 el califa al-Mutawakkil mandó llamar al décimo imam, Ali al-Hadi, de Medina a Samarra, donde fue puesto bajo arresto domiciliario. Él y su hijo, el undécimo imam, Hasan al-Askari, sólo podían mantener contacto con su partido a través de un representante *(wakil)* que vivía en al-Karj, el barrio mercantil de Bagdad, donde practicaba el comercio para desviar la atención de las autoridades abasíes.[30]

En el año 874, murió el undécimo imam, probablemente envenenado a instancias del califa. Había sido mantenido en una reclusión tan estricta que los shiíes sabían muy poco acerca de él. ¿Tuvo un hijo? Si no lo tuvo, ¿qué

pasó con la sucesión?, ¿se extinguió el linaje? Y si fue así, ¿significa eso que el shiísmo quedó sin un guía místico? Las conjeturas abundan, pero la teoría más popular insiste en que Hasan al-Askari tenía un hijo, Abu al-Qasim Muhammad, el duodécimo imam, que se ocultó para salvar su vida. Ésta era una solución atractiva, porque sugería que nada había cambiado. Los dos últimos imames habían sido casi inaccesibles. Ahora, el imam oculto seguiría estableciendo contacto con el pueblo a través de su *wakil*, Utman al-Amri, quien daba consejos espirituales, recogía las limosnas, interpretaba los textos sagrados y emitía juicios legales. Pero esta solución tenía un plazo de vida limitado. A medida que pasaba el tiempo, la ansiedad de los shiíes iba en aumento y se perdían las esperanzas de que el duodécimo imam aún estuviera con vida. Hasta que, en el año 934, el nuevo *wakil*, Ali ibn Muhammad al-Samarri, entregó a los shiíes un mensaje del imam oculto. No había muerto, sino que había sido milagrosamente ocultado por Dios. Algún día regresaría, poco antes del Juicio Final, para instaurar un reino de justicia. Todavía era el guía infalible de los shiíes y el único soberano legítimo de la *umma*, pero ya no sería capaz de comunicarse con los fieles a través de sus representantes ni tendría un contacto directo con ellos. Los shiíes no deberían esperar su retorno inmediato. Sólo lo verían nuevamente «después de un largo tiempo y cuando la Tierra estuviera harta de las tiranías».[31]

El mito de la «ocultación» del imam no se puede explicar racionalmente. Sólo tiene sentido en un contexto de misticismo y práctica ritual. Si entendiéramos la historia como un *logos*, interpretado literalmente como un informe corriente de los hechos, surgirían todo tipo de interrogantes. ¿Adónde se había ido el imán? ¿Estaba en la Tierra o en alguna especie de reino intermedio? ¿Qué tipo de vida podría llevar? ¿Envejecería? ¿Cómo era capaz de guiar a los fieles, si no podía verlos ni oírlos? Estas preguntas le habrían parecido torpes a un shií comprometido en el cultivo disciplinado del conocimiento secreto *(batin)* o de los sentidos ocultos del texto sagrado, que pasaban por alto el razonamiento y se basaban en las capacidades más intuitivas de la mente. Los shiíes no interpretaban literalmente sus doctrinas ni sus textos sagrados. Toda su espiritualidad consistía en una búsqueda simbólica de lo invisible *(al-gayb)*,

que estaba por encima del flujo de los acontecimientos. Los shiíes rendían culto a un Dios inescrutable e invisible, buscaban un significado oculto en el Corán, tomaban parte en una batalla incesante pero invisible por la justicia, suspiraban por un imam oculto y cultivaban una versión esotérica del islam que tenía que guardarse en secreto.[32] Esta intensa vida contemplativa era el marco que daba sentido a la ocultación. El imam oculto se había convertido en un mito; a través de su desplazamiento de la historia normal, había sido liberado de los límites del espacio y del tiempo y, paradójicamente, llegaba a ser una presencia más vívida en las vidas de los shiíes que cuando llevaba una existencia real y normal en Medina o Samarra. La ocultación es un mito que expresa el sentido de lo sagrado como un ausente elusivo e incitador: está presente en el mundo, pero no es parte de él. El conocimiento divino es inseparable de la humanidad –ya que sólo podemos percibir algo, incluso a Dios, desde una perspectiva humana–, pero nos lleva más allá de los discernimientos del hombre común. Como todo mito, la ocultación no se podría entender a través del razonamiento discursivo, como si fuera un hecho evidente por sí mismo o capaz de una demostración lógica. Pero expresa una verdad en la experiencia religiosa de la humanidad.

Como toda espiritualidad esotérica, el shiísmo en esa época era sólo para una elite. Solía atraer a los musulmanes intelectualmente más audaces, que tenían un talento y una necesidad de contemplación mística, pero los shiíes también tenían una perspectiva política diferente a la de los otros musulmanes. Mientras que los rituales y las disciplinas del sunnismo ayudaban a los musulmanes de esa fe a aceptar la vida como era y a respetar las normas arquetípicas, el misticismo shií expresaba una insatisfacción divina. Las primeras tradiciones que se desarrollaron poco después del anuncio de la doctrina de la ocultación revelan la frustración y la impotencia que sintieron muchos shiíes durante el siglo X,[33] un siglo que ha sido llamado «del shiísmo» porque muchos de los caudillos locales en el imperio islámico que poseían un poder efectivo en alguna región tenían tendencias shiíes, pero esto no tuvo una importancia apreciable. Para la mayoría, la injusticia y la desigualdad social persistían, a pesar de las enseñanzas claras del Corán. En realidad, los imames habían sido víctimas

de los gobernantes, a quienes los shiíes consideraban corruptos e ilegítimos: la tradición decía que todos los imames después de Husain habían sido envenenados por los califas omeyas y abasíes. Por eso, en su anhelo de un orden social más justo y benevolente, los shiíes desarrollaron una escatología centrada en la aparición final *(zuhur)* del imán oculto durante los Últimos Días: entonces, lucharía contra las fuerzas del mal y establecería una edad de oro de la justicia y la paz antes del Juicio Final. Pero esta aspiración no significaba que los shiíes hubieran abandonado el *ethos* conservador y estuvieran más orientados al futuro. Eran tan conscientes del ideal arquetípico, de cómo deberían ser las cosas, que la vida política ordinaria les parecía intolerable. El imam oculto no traería nada nuevo al mundo, sino que simplemente corregiría la historia de la humanidad para hacer que los actos humanos obedecieran a los principios fundamentales de la existencia. Del mismo modo, la «aparición» del imam pondría de manifiesto, en un sentido profundo, algo que había estado allí todo el tiempo, ya que el imam oculto era una presencia constante en la vida de los shiíes y representaba la luz elusiva de Dios en un mundo oscuro y tiránico y la única fuente de esperanza.

En realidad, la ocultación completaba la mitificación de la historia shií, que había comenzado cuando el sexto imam renunció al activismo político y separó la religión de la política. El mito no proporcionaba un plan para la acción política pragmática, pero daba al creyente una manera de contemplar su sociedad y desarrollar su vida interior. El mito de la ocultación había despolitizado definitivamente al shiísmo. Para los shiíes, no tenía sentido asumir riesgos inútiles oponiéndose al poder de los gobernantes seculares. La imagen de un imam, un líder político que podía no existir en el mundo como tal, sino estar oculto, expresaba el alejamiento de los shiíes de su sociedad. Desde este nuevo punto de vista, cualquier gobierno tenía que ser considerado ilegítimo, porque usurpaba las prerrogativas del imam oculto, el verdadero señor de la era. Por lo tanto, no se podía esperar nada de los gobernantes terrenales, aunque para sobrevivir, los shiíes debían cooperar con los poderes reales. Ellos llevarían una vida espiritual y anhelarían la justicia que sólo podría retornar a la Tierra en los Últimos Días, «después de un largo tiempo». La única autoridad que aceptaban era la de los ulemas

shiíes, que habían ocupado el lugar de los antiguos «representantes» de los imames. Debido a su conocimiento, su espiritualidad y su dominio de la ley divina, los ulemas se habían convertido en delegados del imam oculto y hablaban en su nombre. Pero como todos los gobiernos eran ilegítimos, los ulemas no debían tener un cargo político.[34]

De esta manera, los shiíes toleraban tácitamente una secularización total de la política, que parecía violar los principios islámicos cruciales de la unicidad divina *(tawhid)*, donde se prohibía cualquier separación de la religión y el Estado. Pero la mitología de esta secularización surgía de un discernimiento religioso. La leyenda de los imames, que habían sido casi todos apresados, exiliados, envenenados y finalmente eliminados por los califas, representaba la incompatibilidad básica de la religión y la política. La vida política pertenece al ámbito del *logos*; es pragmática, previsora y capaz de comprometer, planear y organizar a la sociedad sobre una base racional. Tiene que equilibrar las necesidades absolutas de la religión con la realidad de la vida en la Tierra. Pero la sociedad agraria premoderna se basaba en una desigualdad fundamental: dependía de la mano de obra de los campesinos que no podían compartir los frutos de la civilización. Este dilema había causado una gran preocupación en las grandes religiones confesionales de la era axial (hacia 700-200 a.e.c.), que intentaron resolverlo. Cuando había recursos insuficientes, y la falta de tecnología y de comunicaciones hacía más difícil imponer la autoridad, los políticos se volvían más brutales e intensamente prácticos. Por consiguiente, era muy difícil para un gobierno vivir conforme al ideal islámico o tolerar la existencia de un imam, una encarnación del conocimiento divino, que hacía sus faltas tan evidentes. Los guías religiosos podían advertir sobre los abusos flagrantes, criticarlos y protestar contra ellos, pero en cierto sentido trágico lo sagrado tenía que ser marginado o confinado, como habían intentado los califas cuando recluyeron a los imames en la fortaleza de Askari, en Samarra. Sin embargo, había cierta nobleza en la devoción shií por un ideal que debía mantenerse vivo, aun cuando –como el imam oculto– estuviera escondido y fuera incapaz de actuar en un mundo tiránico y corrupto.

Si bien el shiísmo se había convertido en una fe mitológica, eso no significa que fuera irracional. En realidad, llegó a ser una versión del islam más racional e intelectual que el sunnismo. Los shiíes parecían estar de acuerdo con los teólogos sunníes conocidos como «mutazilíes», que intentaron racionalizar las doctrinas del Corán. A su vez, los mutazilíes se orientaban hacia el shiísmo. Paradójicamente, la doctrina no racional de la ocultación permitió a los ulemas shiíes tener más libertad que los sunníes para ejercer sus capacidades racionales en el mundo pragmático de los negocios. Como el imam oculto ya no era accesible, ellos tenían que confiar en sus propias capacidades intelectuales. Por lo tanto, en el shiísmo, las «puertas de la interpretación racional» jamás se declararon cerradas, como en el sunnismo.[35] Si bien es cierto que al principio los shiíes se sintieron entorpecidos y desconcertados cuando desapareció su imam, hacia el siglo XIII un religioso shií eminente y erudito fue conocido precisamente como un *muytahid*, a quien se consideraba capaz de una actividad racional independiente *(iytihad)*.

No obstante, el racionalismo shií era diferente de nuestro racionalismo occidental secularizado. Los shiíes eran a menudo pensadores críticos. Por ejemplo, a los eruditos del siglo XI Muhammad al-Mufid y Muhammad al-Tusi les preocupaba la autenticidad de algunas de las noticias *(hadiz)* acerca del Profeta y sus compañeros. Pensaban que los teólogos no debían mencionar simplemente una de estas tradiciones dudosas en apoyo de sus doctrinas, sino que tenían que usar la razón y la lógica; pero los argumentos racionales que produjeron no convencerían a un escéptico moderno. Por ejemplo, al-Tusi «demostró» la doctrina del imamato sobre la base de que, como Dios es bondadoso y desea nuestra salvación, es razonable creer que nos proporcionará un guía infalible. Los hombres pueden resolver por sí mismos la necesidad de justicia social, pero una sanción divina hace más urgente esa necesidad. Sin embargo, ni siquiera al-Tusi supo cómo hacer una exposición razonada de la ocultación.[36] Pero éste no era un problema para los shiíes. El *mythos* y el *logos*, la revelación y la razón, no se contradecían, sino que simplemente eran diferentes entre sí y complementarios. Mientras que en Occidente hemos descartado la mitología y el misticismo como una fuente de verdad y sólo confiamos en la

razón, un pensador como al-Tusi consideraba que ambas maneras de pensar eran válidas y necesarias. Procuraba demostrar que las doctrinas que tenían un perfecto sentido en una meditación mística también eran razonables en un contexto islámico. Las técnicas introspectivas de la contemplación proporcionaban discernimientos que eran válidos en su propio contexto, pero que no se podían demostrar lógicamente, como una ecuación matemática producto del *logos*.

A finales del siglo XV, como hemos visto, la mayoría de los shiíes eran árabes y el shiísmo era la tendencia dominante en Iraq, en particular en las dos ciudades sagradas de Nayaf y Kerbala, dedicadas respectivamente al imam Ali y al imam Husain. En cambio, la mayoría de los iraníes eran sunníes, aunque la ciudad iraní de Qom siempre había sido un centro shií y había una gran cantidad de shiíes en Rayy, Kashan y Jurasán. Por eso hubo iraníes que recibieron con alborozo al sha Ismail, de diecinueve años de edad, jefe de la orden safaví de los sufíes que conquistaron Tabriz en 1501, sometieron al resto de Persia en la década siguiente y anunciaron que el shiísmo sería la religión oficial del nuevo imperio safaví. Ismail afirmaba descender del séptimo imam, lo que, según él, le daba una legitimidad de la que no habían disfrutado otros soberanos musulmanes.[37]

Pero esto significaba obviamente una ruptura con la tradición shií. La mayoría de los shiíes, conocidos como «duodecimanos»[*] (debido a su veneración de los doce imames), creían que ningún gobierno se podría legitimar en ausencia del imam oculto.[38] ¿Cómo podría existir entonces un «estado shií»? Esto no causaba ninguna inquietud a Ismail, que sabía muy poco acerca de la ortodoxia de los duodecimanos. La orden safaví, una fraternidad mística que había sido fundada después de las invasiones mongolas, había sido originariamente sufí, pero asimiló muchas de las ideas «extremas» *(guluww)* del antiguo shiísmo. Ismail creía que el imam Ali había sido divino y que el Mesías shií retornaría muy pronto para inaugurar la «edad de oro». Incluso es posible que dijera a sus discípulos que él era el imam oculto que había vuelto del retiro. La orden safaví era un grupo revolucionario populista y marginal, muy alejado de los círculos refinados del esoterismo shií.[39] Pero Ismail no dudó en establecer un estado shií y, en lugar de tratar de encontrar un modus vivendi civilizado con la mayoría

sunní, como habían hecho los shiíes desde la época de Yafar al-Sadiq, se opuso fanáticamente al sunnismo. En los imperios otomano y safaví había una nueva intolerancia sectaria que no difería de la rivalidad entre católicos y protestantes que se estaban desarrollando en Europa durante la misma época. En siglos anteriores, se había producido un relajamiento de tensiones entre sunníes y shiíes, pero a comienzos del siglo XVI los otomanos estaban decididos a marginar a los shiíes en sus dominios y, cuando Ismail se impuso en Persia, también decidió erradicar el sunnismo.[40]

Sin embargo, no pasó mucho tiempo antes de que los safavíes descubrieran que la ideología mesiánica «extremista» que les había resultado tan útil en la oposición ya no era apropiada una vez que habían llegado al poder. El sha Abbas I el Grande (1587-1629) estaba resuelto a eliminar la vieja teología *guluww*, destituyó a los «extremistas» de su burocracia e importó a los ulemas shiíes árabes para promover la ortodoxia de los duodecimanos. Construyó *madaris* para ellos en Hilla e Isfahán, su nueva capital, les hizo donaciones de bienes en usufructo *(awqaf)* y les envió generosos obsequios. Este patrocinio fue esencial en los primeros tiempos, ya que los ulemas eran nuevos inmigrantes completamente dependientes de los soberanos iraníes. Todo esto cambió la naturaleza del shiísmo. Los eruditos shiíes siempre habían sido un grupo minoritario y nunca habían tenido *madaris* propias, sino que habían estudiado y debatido en sus hogares. Ahora el shiísmo se estaba convirtiendo en la institución dominante de la nación y tenía su centro académico oficial en Isfahán.[41] Hasta ese momento los shiíes siempre se habían mantenido apartados del gobierno, pero ahora los ulemas habían asumido el control del sistema educativo y legal de las ciudades persas, así como las tareas más específicamente religiosas del gobierno. La burocracia administrativa estaba integrada por iraníes que todavía eran leales al sunnismo, de modo que se les asignaban las tareas más seculares. En el gobierno se había desarrollado una división de facto entre las esferas laica y religiosa.[42]

A pesar de ello, los ulemas seguían siendo cautelosos con el Estado safaví: todavía se negaban a ocupar puestos oficiales de gobierno y preferían ser tratados como súbditos. Por consiguiente, su posición no difería mucho de la de los ulemas otomanos, pero eran potencialmente más

influyentes. La generosidad y la protección del sha les había permitido ser financieramente independientes. Mientras que los otomanos y sus sucesores siempre podían controlar a sus ulemas con la amenaza de retirarles sus subsidios o confiscarles sus propiedades, los ulemas shiíes no podían ser intimidados de ese modo.[43] A medida que el shiísmo se extendía entre el pueblo iraní, los ulemas también se beneficiarían del hecho de ser ellos, y no el sha, los únicos portavoces auténticos del imam oculto. No obstante, los primeros safavíes eran lo bastante poderosos para mantenerlos a raya y el clero no sería reconocido del todo hasta que el pueblo iraní se convirtiera masivamente al shiísmo en el siglo XVIII.

Pero el poder corrompe. Cuando los ulemas adquirieron más influencia en el imperio safaví, también llegaron a ser más autoritarios e incluso intolerantes. Algunas de las características más atractivas del shiísmo quedaron sumergidas. Un ejemplo arquetípico de esta nueva orientación fue Muhammad Baqir Maylisi (fallecido en 1700), uno de los ulemas más poderosos e influyentes de todos los tiempos. Durante siglos, los shiíes habían alentado una interpretación innovadora de los textos sagrados. Sin embargo, Maylisi era profundamente hostil tanto a la espiritualidad mística como a la especulación filosófica, que habían sido los pilares del viejo shiísmo esotérico. Maylisi inició una persecución implacable de los sufíes que permanecían en Persia e intentó suprimir la enseñanza de la filosofía mística y del racionalismo filosófico, la *falsafa*, en Isfahán. De esta manera, introdujo un profundo recelo hacia el misticismo y la filosofía que todavía persiste en el shiísmo iraní. En lugar de comprometer a los eruditos shiíes en un estudio esotérico del Corán, los alentaba a concentrarse en la jurisprudencia islámica *(fiqh)*.

Maylisi también transformó el significado de las procesiones rituales en memoria del martirio de Husain,[44] que se hicieron más elaboradas. Se iniciaban con un grupo de mujeres y niños llorosos, que iban montados sobre camellos enjaezados y representaban a la familia del imam; los soldados disparaban sus rifles al aire y los féretros que simbolizaban al imam y sus compañeros martirizados eran seguidos por el gobernador, los notables y hombres que sollozaban y se producían heridas con cuchillos.[45] Además, en reuniones especiales conocidas como «recitales del Rawdat»

(rawda-khani), el iraquí shií Waiz Kashift recitaba el *Rawdat ash-Shuhada*, un relato emocionante de la historia de Kerbala, mientras la gente gemía y gritaba. Los rituales siempre habían tenido un potencial revolucionario y demostraban la disposición del pueblo a luchar hasta la muerte contra la tiranía. Pero, ahora, en lugar de alentar a las masas a seguir el ejemplo de Husain, Maylisi y sus religiosos les enseñaban a ver al imam como un protector que podía asegurarles su admisión en el Paraíso si le demostraban su devoción y lamentaban su muerte. Estos rituales confirmaban el statu quo, instando al pueblo a congraciarse con el poderoso y a velar solamente por sus propios intereses.[46] Se trataba de una mutilación y una degradación del viejo ideal shií y, además, desvirtuaba el *ethos* conservador. En lugar de ayudar al pueblo a estar en armonía con las leyes y los ritmos de la existencia, la religión se usaba simplemente para mantener a las masas disciplinadas. Esta tendencia mostraba de un modo muy distinto lo destructivo que podía ser el poder político para la religión.

Uno de los principales objetivos de Maylisi fue la escuela de filosofía mística de Isfahán desarrollada por Mir Dimad (¿?-1631) y su alumno Mulla Sadra (¿?-1640), un pensador que tendría una profunda influencia sobre las futuras generaciones iraníes.[47] Los dos eran profundamente hostiles a la nueva intransigencia de algunos ulemas, pues la entendían como una perversión total del shiísmo y, en realidad, de toda la religión. En los viejos tiempos, cuando los shiíes buscaban el significado oculto en los textos sagrados, habían reconocido implícitamente que la verdad divina era ilimitable, que los nuevos discernimientos eran siempre posibles y que ninguna interpretación particular del Corán podía ser suficiente. Para Dimad y Sadra, el verdadero conocimiento jamás podía ser una cuestión de acatamiento intelectual. Ningún sabio o autoridad religiosa, por más eminente que fuera, podía tener el monopolio de la verdad.

También expresaban claramente la convicción conservadora de que la mitología y la razón eran esenciales para una vida humana plena: ninguna de ellas tenía valor sin la complementación de la otra. Mir Dimad era un científico natural y un teólogo. Mulla Sadra criticaba severamente a los ulemas, por menospreciar los discernimientos de la intuición mística, y a los sufíes, por quitar importancia al pensamiento racional. El verdadero filósofo

tenía que llegar a ser tan racional como Aristóteles, pero debía ir más allá del razonamiento en una percepción imaginativa y extática de la verdad. Los dos pensadores destacaban el papel del inconsciente, que describían como un estado entre el reino de las percepciones sensoriales y el de las abstracciones intelectuales. Hasta entonces, los filósofos sufíes habían llamado a esta región psíquica el mundo de las imágenes puras *(alam al-mithal)*. Era un mundo de visiones, procedentes de lo que podríamos llamar el subconsciente, que emerge al nivel consciente de la mente en los sueños y las imágenes hipnóticas, pero al que también se puede acceder por medio de algunos de los ejercicios y las disciplinas intuitivas de los místicos. Dimad y Sadra insistían en que estas visiones no eran sólo fantasías subjetivas, sino que tenían una realidad objetiva, aun cuando fueran impenetrables al análisis lógico.[48] En lugar de descartarlas como «imaginarias» y, por lo tanto, irreales, como podría hacer un racionalista moderno, se debía prestar atención a esta dimensión de nuestra existencia. Es demasiado profunda para la formulación consciente, pero tiene un poderoso efecto sobre la conducta y las percepciones. Los sueños «son» reales, expresan algo; en los sueños se vive lo que es imaginario. La mitología fue un intento de organizar las experiencias del inconsciente en imágenes que permitieron a los hombres relacionarse con estas regiones fundamentales de su propio ser. Hoy, las personas recurren al psicoanálisis para obtener un discernimiento similar sobre la actividad del inconsciente. La escuela mística de Isfahán, encabezada por Dimad y Sadra, insistía en que la verdad no era simplemente lo que se percibía de una manera lógica, pública y legal, sino que tenía una dimensión interior que no se podía percibir a través de la conciencia despierta normal.

Esto les creó, de modo inevitable, un conflicto con algunos ulemas de la nueva línea dura del shiísmo, que expulsaron a Mulla Sadra de Isfahán. Durante diez años se vio obligado a vivir en una pequeña aldea cerca de Qom. En ese periodo de soledad, Sadra comprendió que, a pesar de su devoción por la filosofía mística, su punto de vista de la religión todavía era demasiado cerebral. El estudio de la jurisprudencia *(fiqh)* o de la teología extrínseca sólo podía darle información «acerca» de la religión, pero no la iluminación y la transformación personal, que es la meta fundamental de la

indagación religiosa. Sólo cuando empezó a practicar con seriedad las técnicas de concentración mística y penetró profundamente en el mundo de las imágenes puras, su corazón «se encendió» y «la luz del mundo divino brilló sobre mí... y fui capaz de descifrar misterios que hasta entonces no había comprendido», como explicó después en su gran obra *Al-Asfar al-Arbaah* [Los cuatro viajes del alma].[49]

Las experiencias místicas de Sadra le convencieron de que los seres humanos podían lograr la perfección en este mundo. Pero, fiel al *ethos* conservador, la perfección que él imaginaba no era una evolución hacia un nuevo Estado superior, sino un retorno a la visión original de Abraham y los otros profetas, así como un regreso a Dios, a la fuente de toda existencia. Pero esto no significaba que abjurara del mundo. En su obra describe el viaje místico de un guía político carismático. Primero debe ir desde el hombre hasta Dios. Después, viaja en la esfera divina, contemplando cada uno de los atributos de Dios, hasta que llega a una percepción intuitiva de su unicidad. Al contemplar de este modo el rostro de Dios, se transforma y tiene una nueva percepción de lo que significa realmente el monoteísmo y un discernimiento que no difiere del que disfrutaban los imames. En su tercera jornada, el guía regresa a la humanidad y descubre que ahora ve el mundo de una manera muy diferente. Su cuarta y última meta es predicar la palabra de Dios en el mundo y encontrar nuevas maneras de instituir la ley divina y reorganizar la sociedad de acuerdo con la voluntad de Dios.[50] Esta visión relacionaba la perfección de la sociedad con un desarrollo espiritual simultáneo. Aquí en la Tierra, el establecimiento de la justicia y la igualdad no se podía lograr sin un apoyo místico y religioso. La visión de Mulla Sadra fusiona la política y la espiritualidad, que habían estado separadas en el shiísmo de los duodecimanos, y considera el mundo terrenal inseparable de los contextos mítico y místico que le daban sentido. De este modo, Sadra propuso un nuevo modelo de liderazgo shií que tendrá un profundo impacto sobre la política iraní de nuestros días.

El guía político-místico de la visión de Sadra tendría un discernimiento divino, pero eso no significaba que pudiera imponer por la fuerza sus opiniones y prácticas religiosas. Si lo hiciera, en opinión de Sadra, negaría la esencia de la verdad religiosa. Sadra era tenazmente hostil al poder

creciente de los ulemas y le preocupaba una idea totalmente nueva que estaba ganando terreno en Persia durante el siglo XVII. Algunos ulemas creían que la mayoría de los musulmanes eran incapaces de interpretar por sí mismos los fundamentos *(usul)* de la fe, y como aquéllos eran los únicos portavoces oficiales del imam oculto, el pueblo debía elegir un religioso eminente y sabio *(muytahid)* que fuera capaz de ejercer la interpretación racional *(iytihad)* y modelar su conducta de acuerdo con sus resoluciones legales. Sadra se quedó sorprendido por estas declaraciones de los usulíes, los defensores de esta propuesta.[51] En su opinión, cualquier religión que se basara en la estricta conservancia de la tradición *(taqlid)* era inherentemente «corrupta».[52] Todos los shiíes eran perfectamente capaces de comprender las tradiciones *(ajbar)* de los profetas e imames y podían encontrar soluciones para sí mismos sobre la base de la razón y el discernimiento espiritual que obtenían de la plegaria y el ritual.

A medida que avanzaba el siglo XVII, el conflicto entre los usulíes y sus oponentes se intensificó. El poder safaví estaba comenzando a declinar y la sociedad empezaba a dividirse. La gente recurría a los ulemas como las únicas autoridades capaces de restaurar el orden, pero diferían acerca de la naturaleza de su autoridad. En ese momento, la mayoría de los iraníes opuestos a los usulíes seguían a los ajbaríes, que se inspiraban en la tradición pasada. Éstos condenaban el uso de la interpretación racional *(iytihad)* y promovían una interpretación literal del Corán y de la Sunna. Insistían en que todas las decisiones legales se debían basar en declaraciones explícitas del Corán, del Profeta o de los imames. Si se presentaban casos para los cuales no había resoluciones inspiradas, el jurista musulmán no debía confiar en su propio juicio, sino derivar el caso a las cortes seculares.[53] En cambio, los usulíes aplicaban un criterio más flexible: los juristas podían utilizar sus propias capacidades de razonamiento para llegar a decisiones válidas sobre la base de los principios legales consagrados por la tradición islámica. Además, pensaban que los ajbaríes estaban tan inmersos en el pasado que la jurisprudencia islámica sería incapaz de responder a los nuevos desafíos. Aducían que, en ausencia del imam oculto, ningún jurista podía tener la última palabra y ningún precedente podía ser válido. De hecho, llegaron a decir que el creyente

siempre debería aceptar las resoluciones de un *muytahid* antes que las de una autoridad venerada del pasado. Los dos bandos estaban tratando de permanecer fieles al espíritu conservador en una época de inestabilidad política y social, y a ambos les interesaba principalmente la ley divina. Ni los usulíes ni los ajbaríes insistían en la conformidad intelectual; el creyente debía aceptar la lectura literal de los textos sagrados o la resolución de un *muytahid* sólo en cuestiones de conducta o de práctica religiosa. No obstante, ambas partes habían perdido algo. Los ajbaríes habían confundido el imperativo primordial divino, simbolizado por la ley, con las tradiciones históricas del pasado; eran partidarios de la interpretación literal de los textos, y esencialmente no estaban en contacto con la religión simbólica del antiguo shiísmo. En su visión, la fe se había convertido en una serie de directivas explícitas. Los usulíes, en cambio, tenían más confianza en la razón humana, que todavía se inspiraba en el *mythos* de su religión. Pero al exigir que el creyente aceptara sus juicios, habían perdido la fe de Mulla Sadra en la libertad sagrada del individuo.

A finales del siglo XVII, había llegado a ser crucial establecer una autoridad legal que pudiera compensar la debilidad del Estado. El comercio había declinado y creado inseguridad económica, y la incompetencia de los soberanos sucesivos había hecho vulnerable al Estado. Cuando las tribus afganas atacaron Isfahán en 1722, la ciudad se rindió con ignominia. Irán entró en un periodo de caos y, durante un tiempo, parecía que podía dejar de existir como una entidad separada. Los rusos lo habían invadido desde el norte, los otomanos desde el oeste y los afganos habían consolidado su posición en el sur y el este. Sin embargo, Tahmasp II, el tercer hijo del sha Husayn I (1694-1722), sobrevivió al asedio y, con la ayuda de Nadir Jan, un caudillo de la tribu afsarí, logró expulsar a los invasores. Pero en 1736, Nadir Jan eliminó al sucesor de Tahmasp, Abbas III, y se proclamó emperador. Gobernó la nación con eficaz brutalidad hasta que fue asesinado en 1747. A continuación, hubo un interregno anárquico hasta que Aga Muhammad, de la tribu turcomana de los qayaríes, asumió el control de la nación y trató de consolidar su gobierno en 1794.[54] Esta nueva dinastía permanecería en el poder hasta comienzos del siglo XX.

Durante estos años sombríos, hubo dos acontecimientos religiosos importantes. Nadir Jan había intentado, sin éxito, reestablecer la Sunna en Persia; como resultado, los ulemas abandonaron Isfahán y se refugiaron en las ciudades sagradas de Nayaf y Kerbala, en la región otomana de Iraq. Al principio esto parecía una derrota, pero a largo plazo resultó ser un triunfo para los ulemas. En Kerbala y Nayaf consiguieron más autonomía. Estaban fuera del alcance político del sha, eran financieramente independientes y poco a poco se convirtieron en un poder alternativo y bien ubicado para desafiar a la corte.[55] El segundo suceso importante del periodo fue la victoria de los usulíes, lograda mediante métodos violentos por el eminente sabio Vahid Bihbehani (1702-1792), quien definió con mayor claridad el papel de la interpretación racional *(iytihad)*, cuyo uso fue obligatorio para los juristas. Todos los shiíes que se negaron a aceptar la posición usuli fueron declarados infieles y se persiguió implacablemente a los opositores. Hubo enfrentamientos en Kerbala y Nayaf, y algunos ajbaríes perecieron en la lucha. También se prohibió la filosofía mística de Isfahán y se suprimió el sufismo hasta tal punto que el hijo de Bihbehani, Ali, llegó a ser conocido como «el asesino de la fe». Pero, como hemos visto, la coerción en materia religiosa es, por lo general, contraproducente; el misticismo pasó a la clandestinidad y seguiría determinando las ideas de los disidentes e intelectuales que se oponían al statu quo. El triunfo de Bihbehani fue una victoria política para los ulemas iraníes. La posición usuli había sido popular durante los años turbulentos del interregno, porque proporcionó al pueblo una fuente de autoridad carismática que trajo cierto orden. Los *muytahides* fueron capaces de llenar el vacío político y jamás perdieron su poder con el pueblo. Pero la victoria de Bihbehani, lograda por medios tiránicos, fue una derrota religiosa de su secta, ya que estaba muy alejada de la conducta y los ideales de los imames.[56]

A finales del siglo XVIII, los imperios otomano e iraní se encontraban en decadencia. Estaban inmersos en el destino inevitable de una civilización agraria que había excedido sus recursos. Desde la era axial, el espíritu conservador había ayudado a los hombres a aceptar las limitaciones de una sociedad semejante en un nivel profundo, pero esto no significaba que las sociedades conservadoras fueran estáticas y fatalistas. Esta espiritualidad

había inspirado grandes logros culturales y políticos en el mundo musulmán, y hasta el siglo XVII el islam había sido el poder más grande del planeta. Sin embargo, estos esfuerzos políticos, intelectuales y artísticos fueron conducidos dentro de un contexto mitológico que era extraño a los valores de la nueva cultura occidental que se estaba desarrollando en Europa. Muchos de los ideales de la Europa moderna eran compatibles con los musulmanes. Hemos visto que su religión los había alentado a adoptar actitudes similares a las promovidas por el Occidente moderno: la justicia social, la doctrina de la igualdad, la libertad del individuo, una conducta basada en la espiritualidad, una forma de gobierno secular, una religión privatizada y un pensamiento racional. Pero otros aspectos de la nueva Europa serían difíciles de aceptar para los pueblos determinados por el *ethos* conservador. A finales del siglo XVIII, los musulmanes estaban intelectualmente atrasados con respecto a Occidente y, como en ese momento los imperios islámicos habían perdido influencia política, eran más vulnerables a los Estados europeos que estaban a punto de conseguir la hegemonía mundial. Los británicos ya se habían establecido en la India y Francia estaba decidida a crear su propio imperio. El 19 de mayo de 1798, Napoleón Bonaparte zarpaba desde Tolón con 38.000 hombres y 400 barcos para desafiar el poder británico en Oriente. La flota francesa cruzó el Mediterráneo y el 1 de julio Napoleón desembarcó con 4300 soldados en las playas de Alejandría y tomó la ciudad poco después del amanecer.[57] De esta manera, consiguió una base francesa en Egipto. Llevaba consigo un contingente de sabios, una biblioteca de literatura europea moderna, un laboratorio científico y una imprenta con tipos arábigos. La nueva cultura científica y laicista de Occidente había invadido el mundo musulmán y ya jamás volvería a ser el mismo.

3
Cristianos: el esforzado Nuevo Mundo (1492-1870)

Al mismo tiempo que los judíos afrontaban las consecuencias traumáticas de su expulsión de España y los musulmanes establecían sus tres imperios, en Occidente los cristianos seguían un derrotero que los llevaría lejos de las certezas y obligaciones sagradas del Viejo Mundo. Fue una época de exaltación, pero también de turbaciones. Durante los siglos XIV y XV la peste negra había acabado con un tercio de la población occidental y las naciones de Europa habían sido asoladas por luchas interminables como la guerra de los Cien Años, entre Inglaterra y Francia, y los destructivos enfrentamientos internos en la península italiana. Los europeos habían sufrido el impacto de la conquista otomana de Bizancio en 1453 y los escándalos papales del cautiverio de Aviñón y del Cisma de Occidente –en el que hasta tres pontífices a la vez llegaron a considerarse sucesores de san Pedro– que habían sido la causa de que muchos perdieran la fe en la Iglesia institucional. La gente se sentía confundida y atemorizada, pues ya no podía seguir practicando la fe de la misma forma. Pero ésta también fue una época de liberación y progreso. Los exploradores ibéricos habían descubierto un Nuevo Mundo. Los astrónomos escudriñaban los cielos y una nueva capacidad técnica otorgaba a los europeos un mayor control de su entorno. Mientras que el espíritu conservador había enseñado a los hombres a permanecer dentro de límites cuidadosamente definidos, la nueva cultura del cristianismo occidental mostraba que era posible aventurarse más allá de los confines del mundo conocido y no limitarse a sobrevivir, sino también prosperar. Esto hizo perder credibilidad a la vieja religión mitológica y el Occidente moderno llegó a ser inherentemente hostil a la fe.

Sin embargo, esto no ocurrió durante las primeras etapas de transformación de la sociedad occidental. Muchos de los exploradores, científicos y pensadores creían que, más que abolir completamente la religión, estaban encontrando nuevas formas de religiosidad. En este capítulo analizaremos algunas de sus soluciones y sus motivaciones más profundas. Pero es importante tener en cuenta que los hombres que llegaron a ser los portavoces del espíritu moderno no fueron en realidad quienes lo crearon. Hacia el siglo XVI, se inició un proceso en Europa y, después, en las colonias americanas que transformó la manera de ver y concebir el mundo. El cambio ocurrió en forma gradual y, a menudo, discretamente. Los inventos e innovaciones que en la época no parecían ser decisivos, puesto que ocurrían al mismo tiempo en muchos campos diferentes, tendrían un efecto acumulativo que demostraría ser concluyente. Todos estos descubrimientos se caracterizaban por el espíritu científico y pragmático que lentamente comenzaba a socavar el *ethos* mítico y a hacer a los seres humanos más receptivos a las nuevas ideas sobre Dios, la religión, el Estado, el individuo y la sociedad. Europa y las colonias americanas necesitarían adaptarse a estos cambios en los diferentes escenarios políticos. Como cualquier otro periodo de cambio social trascendental, fue una época violenta. Hubo revoluciones y guerras destructivas, desarraigos violentos, saqueos de la campiña y un terrible conflicto religioso. Durante trescientos años, europeos y americanos emplearon métodos despiadados para modernizar su sociedad. Hubo derramamiento de sangre, persecución, masacre, explotación, esclavitud y crueldad. Hoy también vemos alzamientos sangrientos en las naciones del mundo en desarrollo que están atravesando un doloroso proceso de modernización.

La racionalización de la agricultura fue sólo una pequeña parte del proceso, pero una mayor productividad y una ganadería más rentable afectaron a la vida de todos. También hubo otras mejoras en sectores más especializados. Se empezaron a fabricar instrumentos de precisión: la brújula, el telescopio y el microscopio revelaron nuevos mundos y sirvieron para producir mejores mapas, cartas y técnicas de navegación. En el siglo XVII, el holandés Antony van Leeuwenhoek vio por primera vez las bacterias, los espermatozoides y otros microorganismos a través del

microscopio y sus observaciones llegarían a arrojar, algún día, nueva luz sobre los procesos de generación y deformación. Esto no sólo tendría el efecto pragmático de eliminar la enfermedad, sino que también despojaría a la vida y a la muerte de gran parte de su contenido mítico. La medicina comenzó a mejorar. Aun cuando la terapia siguió siendo una cuestión de azar hasta muy avanzado el siglo XIX, durante el XVII hubo un interés creciente por la salud pública y, por primera vez, se identificaron correctamente algunas enfermedades. Empezaron a desarrollarse las ciencias geológicas, y el análisis de los terremotos y los volcanes relegaría a un segundo plano las consideraciones mitológicas sobre estos fenómenos. Se mejoraron los artefactos mecánicos. Los relojes se hicieron más fiables y su desarrollo condujo a la secularización del tiempo. La aplicación de métodos estadísticos y matemáticos dio a la gente un sentido del futuro completamente nuevo: a mediados del siglo XVI, la palabra *probable* empezó a cambiar su significado. Ya no quería decir que algo era «respaldado por las autoridades», como en el periodo conservador, sino que era «posible en vista de todas las evidencias». Esta actitud independiente y la confianza en el futuro conducirán a un nuevo interés por la demostración científica y la racionalización burocrática. Los británicos William Perry y John Graunt se interesaron por las estadísticas referidas a la esperanza de vida y, a comienzos del siglo XVIII, los europeos empezaron a contratar seguros de vida.[1] Todo esto era potencialmente subversivo para el *ethos* conservador.

Ninguna de estas tendencias parecía concluyente en sí misma, pero consideradas en conjunto, su efecto fue radical. Hacia 1600 estaban ocurriendo innovaciones en Europa a tal escala, que el progreso parecía irreversible. Un descubrimiento en un campo producía, a menudo, hallazgos en otro. El proceso había adquirido un ímpetu incontenible. En lugar de ver el mundo gobernado por leyes fundamentales e inalterables, los europeos estaban descubriendo que podían explorar y manipular la naturaleza con un efecto asombroso. Podían controlar su entorno y satisfacer sus necesidades materiales como nunca antes. Pero, puesto que la gente se acostumbraba a esta racionalización de sus vidas, el *logos* fue en ascenso y el mito se desacreditó. Las personas se sentían más seguras acerca del futuro. Podían

institucionalizar el cambio sin consecuencias temibles. Por ejemplo, los ricos estaban dispuestos a reinvertir el capital sobre la base de la innovación continuada y con la firme expectativa de que el comercio seguiría mejorando. Esta economía capitalista permitió a Occidente reemplazar sus recursos de forma indefinida, de modo que llegó a trascender las limitaciones de las viejas sociedades agrarias. Cuando surgió la revolución industrial del siglo XIX, que introdujo la racionalización y la tecnificación de la sociedad, los occidentales estaban tan seguros del progreso incesante que ya no miraban al pasado en busca de inspiración, sino que veían la vida como una marcha sin temor hacia grandes logros en el futuro.

El proceso involucró un cambio social. Se necesitaba una cantidad creciente de personas que tomaran parte en el proceso de modernización a un nivel bastante humilde. Estos individuos se convirtieron en impresores, maquinistas u operarios de fábrica y tuvieron que adquirir, hasta cierto punto, estándares modernos de eficacia. Cada vez se requería más gente con un nivel mínimo de educación. Muchos trabajadores fueron alfabetizados, y una vez que esto sucedía, inevitablemente exigían una mayor participación en los procesos de toma de decisiones de su sociedad. Por eso, era esencial una forma más democrática de gobierno. Si una nación deseaba usar todos sus recursos humanos para modernizar e incrementar su productividad, era necesario incorporar a la cultura a grupos segregados y marginados, como el de los judíos. Las clases trabajadoras recientemente educadas ya no se someterían a las viejas jerarquías. Los ideales de democracia, tolerancia y derechos humanos universales, que habían llegado a ser valores sagrados en la cultura occidental secular, emergieron como parte del complejo proceso modernizador. Estos ideales no eran soñados solamente por estadistas o políticos, sino dictados por las necesidades del nuevo Estado moderno. En la Europa moderna temprana, los cambios sociales, políticos, económicos e intelectuales fueron parte de un proceso entrelazado; cada elemento dependía de los otros.[2] Se descubrió que la democracia era la manera más eficaz y productiva de organizar una sociedad moderna, como llegó a ser evidente cuando los Estados de Europa oriental, que no adoptaron las normas democráticas y emplearon métodos de integración más draconianos, se quedaron atrás en el camino hacia el progreso.[3]

Fue, pues, un periodo fascinante, pero también una época de cambio político radical que los pueblos trataron de asimilar religiosamente. Las viejas formas medievales de la fe ya no proporcionaban consuelo, porque no podían seguir funcionando con claridad ante las nuevas circunstancias. La religión también tenía que modernizarse y ser más eficiente, como sucedió con la Reforma católica del siglo XVI. Pero las reformas de comienzos de la Edad Moderna mostraban que, a pesar de que el proceso modernizador ya estaba en marcha en el siglo XVI, los europeos todavía se apegaban al espíritu conservador. Durante este periodo de cambio, los protestantes, tal como hicieron los grandes innovadores musulmanes que ya hemos considerado, estaban tratando de encontrar una nueva solución recurriendo al pasado. Martín Lutero (1483-1546), Juan Calvino (1509-1564) y Ulrico Zuinglio (1484-1531) buscaban en el pasado, *ad fontes*, en las vertientes de la tradición cristiana. Así como Ibn Taymiyya había rechazado la teología y la jurisprudencia islámica medieval con el fin de retornar al islamismo puro del Corán y la Sunna, Lutero atacaba a los teólogos escolásticos medievales e intentaba volver al cristianismo puro de la Biblia y los Padres de la Iglesia. Al igual que los reformistas conservadores musulmanes, los protestantes eran tan revolucionarios como reaccionarios. Todavía no pertenecían al nuevo mundo que estaba surgiendo, sino al viejo.

Pero también eran hombres de su tiempo y éste era un periodo de transición. A lo largo de este libro veremos que el proceso modernizador puede producir una gran ansiedad. Cuando el mundo cambia, los humanos se sienten desorientados y perdidos. Al vivir *in medias res*, no podían ver la dirección que estaba tomando su sociedad, sino que atravesaban la transformación de maneras incoherentes. Puesto que la vieja mitología, que había otorgado una estructura y un sentido a sus vidas, se derrumbaba bajo el impacto del cambio, podían sentir una pérdida de la identidad y una sensación de impotencia paralizante. Como veremos, las emociones más comunes son la desesperanza y un temor a la aniquilación que, en circunstancias extremas, puede conducir a la violencia. Algo parecido experimentó Lutero. Durante los primeros años de su vida padecía angustiosas depresiones. Ninguno de los ritos y prácticas medievales de la

fe podía aliviar lo que él llamaba *tristitia* (congoja), que le hacía temer la muerte, imaginada como la extinción total. Cuando este temor lo afligía, era incapaz de leer el salmo 90, que describe la fugacidad de la vida humana y retrata a los hombres condenados por la ira y la furia de Dios. Durante toda su vida, Lutero vio la muerte como una expresión de la ira de Dios. Su teología de la justificación mediante la fe describe a los seres humanos como incapaces de contribuir a su propia salvación y totalmente dependientes de la benevolencia de Dios. Sólo a través del reconocimiento de su impotencia podrían salvarse. Para escapar de sus depresiones, Lutero se sumergía en una actividad frenética, decidido a hacer el bien en el mundo, pero también consumido por el odio.[4] La ira de Lutero contra el Papa, los turcos, los judíos, las mujeres y los campesinos rebeldes –sin mencionar a cada uno de sus adversarios teológicos– se convertiría también en una característica de otros reformistas de nuestra época, que han padecido los sufrimientos del nuevo mundo y desarrollado una religión en la cual el amor a Dios es compensado con frecuencia por el odio a otros seres humanos.

Zuinglio y Calvino también sintieron una impotencia total antes de abrirse paso hacia una nueva visión religiosa que los hizo renacer. Asimismo, estaban convencidos de que no había nada que pudiera contribuir a su propia salvación y de que eran impotentes ante las pruebas de la existencia humana. Ambos destacaron la soberanía absoluta de Dios, como harán a menudo los fundamentalistas modernos.[5] Zuinglio y Calvino, como Lutero, también tuvieron que recrear su mundo religioso, a veces recurriendo a medidas extremas e incluso a la violencia, para que su religión respondiera a las nuevas condiciones de un mundo que estaba moderada pero irrevocablemente comprometido con la transformación radical.

Como hombres de su tiempo, los protestantes reflejaban los cambios que estaban teniendo lugar. Al abandonar la Iglesia católica romana, hicieron una de las primeras declaraciones de independencia que, desde ese momento, marcaría la historia occidental. Como veremos más adelante, el nuevo *ethos* exigía autonomía y una libertad total, y esto era lo que buscaban los reformadores para los cristianos de este mundo cambiante:

tener la libertad de leer e interpretar la Biblia como eligieran, sin el control punitivo de la Iglesia. (Sin embargo, los tres podían ser intransigentes con alguien que se opusiera a sus enseñanzas: Lutero creía que debían quemarse los libros «heréticos», y tanto Calvino como Zuinglio estaban dispuestos a eliminar a los disidentes.) Los tres mostraron que en esta era racional, el viejo concepto simbólico de la religión estaba empezando a agotarse. En la espiritualidad conservadora, un símbolo participaba de la realidad de lo divino; los hombres y las mujeres experimentaban lo sagrado en los objetos terrenales. Por lo tanto, el símbolo y lo sagrado eran inseparables. En el periodo medieval, los cristianos atribuían un significado divino a las reliquias de los santos y consideraban que el pan y el vino eucarísticos eran místicamente idénticos a Cristo. Pero ahora, los reformadores declaraban que las reliquias eran ídolos y la eucaristía «sólo» un símbolo, y que la misa ya no era una representación religosa del sacrificio del Calvario, sino una simple conmemoración. Empezaban a hablar de los mitos de la religión como si fueran *logoi*, y la presteza con la que el pueblo los seguía mostraba que muchos cristianos de Europa también empezaban a perder su sensibilidad mítica.

La vida se secularizaba lentamente en Europa, y la Reforma protestante, a pesar de la intensidad de su ímpetu religioso, también se adecuaba a su tiempo. Los reformadores afirmaban volver al modo conservador, a la fuente primordial, la Biblia, pero la leían de una manera moderna. El cristiano reformado se encontraría ante Dios contando simplemente con el apoyo de su Biblia, pero esto no habría sido posible sin la invención de la imprenta, que había permitido a todos los cristianos tener una Biblia propia, y antes del desarrollo de la alfabetización, que les permitió leerla. Las Sagradas Escrituras eran leídas por la información que impartían, de forma parecida a como los modernizadores protestantes aprendían a leer otros textos. La lectura silenciosa y solitaria ayudaría a los cristianos a liberarse de las formas de interpretación tradicionales y de la supervisión de los expertos religiosos. El énfasis en la fe individual también contribuiría a que la verdad pareciera cada vez más subjetiva, una característica de la mentalidad occidental moderna. Pero si bien Lutero destacaba la importancia de la fe, también rechazaba vehementemente la

razón. Parecía pensar que la razón podría, en el plan providencial, ser enemiga de la fe. En sus escritos –aunque no en los de Calvino– podemos ver que el viejo principio de la complementariedad de la razón y la mitología estaba perdiendo vigencia. Con su habitual tono de desafío, Lutero hablaba de Aristóteles con odio y aborrecía a Erasmo de Rotterdam, a quien consideraba el epítome de la razón que, según él, sólo podía conducir al ateísmo. Al eliminar la razón de la esfera religiosa, Lutero fue uno de los primeros europeos en secularizarla.[6]

Para Lutero, Dios era completamente misterioso y oculto, lo que sugiere que el mundo estaba desprovisto de lo divino. El *Deus absconditus* de Lutero no se podía descubrir en las instituciones humanas ni en la realidad física. Los cristianos medievales habían venerado lo sagrado en las Iglesias, que ahora Lutero declaraba anticristianas. Tampoco era admisible adquirir un conocimiento de Dios reflexionando sobre el orden maravilloso del Universo, como habían hecho los teólogos escolásticos (también despreciados por Lutero).[7] En sus escritos, Dios ha comenzado a retirarse del mundo físico, que pasa a no tener ninguna importancia religiosa. Lutero también secularizó la política. Como la realidad mundana era completamente opuesta a lo espiritual, la Iglesia y el Estado debían actuar de forma independiente, respetando mutuamente sus esferas de actividad.[8] La apasionada visión religiosa de Lutero le convirtió en uno de los primeros europeos en proponer la separación de la Iglesia y el Estado. Pero, una vez más, la secularización de la política empezó como una nueva manera de ser religioso.

La idea de separar la política y la religión surgía de su desacuerdo con los métodos intimidatorios de la Iglesia católica romana, que había usado el Estado para imponer la ortodoxia y sus propias reglas. Sin embargo, Calvino no compartía la visión de Lutero de un mundo sin Dios. Al igual que Zuinglio, creía que los cristianos debían expresar su fe participando en la vida social y política en lugar de retirarse a un monasterio. Calvino contribuyó a promover la nueva ética laboral capitalista, al declarar que el trabajo era una vocación sagrada y no, como pensaban los medievales, un castigo por el pecado. Tampoco se adhirió al desencanto de Lutero respecto del mundo natural. Él creía que era posible ver a Dios a través de su

creación y elogiaba el estudio de la astronomía, la geografía y la biología. Al principio de la Edad Moderna, los calvinistas destacaron con frecuencia como buenos científicos, ya que no veían ninguna contradicción entre la ciencia y las Sagradas Escrituras. Calvino creía que la Biblia no impartía una información literal acerca de la geografía y la cosmología, sino que trataba de expresar la verdad inefable en términos que los seres humanos limitados pudieran comprender. El lenguaje bíblico era ingenuo, una simplificación deliberada de una verdad que era demasiado compleja para ser expresada de otro modo.[9]

Los grandes científicos de esta época compartían la postura de Calvino y también contemplaban las investigaciones y discusiones que realizaban en un contexto religioso y mítico. El astrónomo polaco Nicolás Copérnico (1473-1543) creía que su ciencia era «más divina que humana».[10] Sin embargo, su teoría de un Universo heliocéntrico tuvo un impacto devastador sobre la vieja percepción mítica. Su asombrosa hipótesis fue tan radical en su momento que muy poca gente pudo aceptarla. Para él, la Tierra no estaba en el centro del Universo, sino que se desplazaba junto con los otros planetas alrededor del Sol. Cuando observamos el cielo y pensamos que los planetas se mueven, ello se debe simplemente a una proyección de la rotación de la Tierra en la dirección opuesta. La teoría de Copérnico todavía estaba incompleta, pero el físico alemán Johannes Kepler (1571-1630) fue capaz de proporcionar una evidencia matemática en su apoyo, al mismo tiempo que el pisano Galileo Galilei (1564-1642) demostraba empíricamente la hipótesis de Copérnico al observar los planetas a través del telescopio que él mismo había perfeccionado. Cuando Galileo publicó sus hallazgos en 1612, causó un gran revuelo. En toda Europa se incrementó la fabricación de telescopios y floreció la exploración del cielo.

Pero Galileo fue silenciado por la Inquisición y obligado a retractarse, aunque su temperamento beligerante también desempeñó un papel importante en esta condena. Al principio de la Edad Moderna, los religiosos no rechazaban instintivamente la ciencia. Cuando Copérnico presentó por primera vez su hipótesis en el Vaticano, el Papa la aprobó, y Calvino no cuestionó la teoría. Los propios científicos pensaban que sus

investigaciones eran esencialmente religiosas. Kepler creía que estaba poseído por el «frenesí divino» cuando revelaba los secretos que ningún ser humano había tenido el privilegio de conocer antes, y Galileo estaba convencido de que su investigación había sido inspirada por la gracia divina.[11] Todavía podían ver que su racionalismo científico era compatible con la visión religiosa, que el *logos* era complementario del *mythos*.

No obstante, Copérnico había iniciado una revolución y los individuos ya no eran capaces de verse a sí mismos o confiar en sus percepciones de la misma forma que antes. En lo sucesivo, sólo serían capaces de confiar en las evidencias que les proporcionaban sus sentidos. Habían explorado más allá de los aspectos externos del mundo para buscar lo desconocido, pero estaban seguros de que estas apariencias externas correspondían a una realidad. Los mitos que habían desarrollado para expresar su visión de las leyes fundamentales de la vida eran parte de lo que habían vivido como real. Los griegos que rendían culto en Eleusis eran capaces de asociar la historia de Perséfone con los ritmos de la cosecha, que podían observar por sí mismos; los árabes que caminaban alrededor de la Kaaba se alineaban simbólicamente con los movimientos planetarios en torno a la Tierra y de esa manera estaban en armonía con los principios básicos de la existencia. Pero después de Copérnico se había sembrado una semilla de duda. Se había demostrado que la Tierra, que «parecía» estática, se movía con rapidez y que los planetas sólo «parecían» estar en movimiento porque las personas proyectaban su propia visión sobre ellos: lo que ellas suponían objetivo era, en realidad, completamente subjetivo. La razón y el mito ya no estaban en armonía; el *logos* intensivo producido por los científicos parecía menospreciar las percepciones de los seres humanos y hacerlos cada vez más dependientes de los hombres instruidos. Mientras que el mito había mostrado que la acción humana estaba relacionada con el significado esencial de la vida, la nueva ciencia colocaba de repente a los hombres en una posición marginal en el cosmos. Ya no estaban en el centro de las cosas, sino que estaban a la deriva en un planeta indiferenciado y en un Universo que ya no giraba en torno a sus necesidades. Se trataba de una visión desoladora que, quizá, necesitaba de un mito que hiciera a la nueva cosmología tan espiritualmente significativa como la vieja.

Pero la ciencia moderna estaba empezando a desacreditar a la mitología. El científico inglés Isaac Newton (1642-1727) sintetizó los hallazgos de sus predecesores mediante el uso riguroso de métodos científicos de experimentación y deducción. Propuso la teoría de la gravedad como una fuerza universal que mantenía unido al cosmos e impedía que los cuerpos celestes colisionaran entre sí. Newton estaba convencido de que este sistema demostraba la existencia de Dios, el gran «mecánico», ya que el intrincado plan del cosmos no podía haber surgido por accidente.[12] Al igual que los otros científicos de comienzos de la Edad Moderna, Newton transmitió a la humanidad lo que él consideraba una información nueva y fiable acerca del mundo. Estaba seguro de que este «sistema» coincidía exactamente con la realidad objetiva y que había llevado más lejos el conocimiento humano. Pero esta total inmersión en el mundo del *logos* no le permitió apreciar que las otras formas de percepción más intuitivas también podían ofrecer una forma de verdad. Desde su punto de vista, la mitología y el misterio eran formas de pensamiento primitivas y bárbaras. «Eso refleja el carácter violento y el aspecto supersticioso de la humanidad en materia de religión», escribió con irritación, «siempre aficionada a los misterios y, por esa razón, le atrae más lo que comprende menos.»[13]

Newton llegó a estar casi obsesionado con el deseo de liberar al cristianismo de sus doctrinas míticas. Estaba convencido de que los dogmas irracionales de la Trinidad y la Encarnación eran el resultado de la conspiración, la invención y el engaño. Mientras escribía su gran obra, *Principios matemáticos de filosofía natural* (1687), empezó a trabajar en un extraño tratado titulado *The Philosophical Origins of Gentile Theology*, en el que expone que Noé había fundado una religión libre de supersticiones en la que no había escrituras reveladas ni misterios, sino solamente una deidad que podía conocerse a través de la contemplación racional del mundo natural. Pero las generaciones posteriores tergiversaron esta fe pura; en el siglo IV, teólogos sin escrúpulos añadieron las doctrinas espurias de la Encarnación y la Trinidad. De hecho, el Apocalipsis había profetizado el advenimiento del trinitarismo –«esta extraña religión de Occidente», «el culto de los tres dioses iguales»– como la abominación de la desolación.[14]

Newton aún era religioso y, hasta cierto punto, estaba al servicio del espíritu conservador en su búsqueda de una religión primordial racional, pero no podía expresar su fe de la misma manera que las generaciones precedentes. Era incapaz de reconocer que los teólogos ortodoxos griegos del siglo IV hubieran concebido la doctrina de la Trinidad precisamente como un *mythos*, similar al que después crearon los cabalistas judíos. Como explicó Gregorio de Nisa, las tres hipóstasis del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no eran hechos objetivos, sino simplemente «términos que usamos» para expresar la manera que tiene la «innominada e inexpresable» naturaleza divina *(ousia)* de adaptarse a las limitaciones de nuestra mente humana.[15] La plegaria, la contemplación y la liturgia no tenían sentido fuera del contexto religioso. Pero Newton sólo podía ver la Trinidad en términos racionales, no tenía ninguna idea del papel del mito y, por lo tanto, estaba obligado a desechar la doctrina. La dificultad que hoy tienen muchos cristianos occidentales con la teología de la Trinidad muestra que comparten la tendencia de Newton en favor de la razón. La posición del científico inglés era totalmente comprensible. Fue una de las primeras personas en Occidente que dominó los métodos y las disciplinas del racionalismo científico. El suyo fue un gran logro, y su resultado, tan fascinante como cualquier experiencia religiosa. Durante sus estudios solía exclamar: «¡Oh, Dios, pienso tus pensamientos después de Ti!».[16] Newton no tenía, literalmente, tiempo para el conocimiento místico intuitivo, que podría haber impedido sus progresos. Por primera vez en la historia, la razón y el mito estaban llegando a ser incompatibles debido a la intensidad y el éxito asombroso de este experimento occidental.

Hacia el siglo XVII, el progreso estaba tan asegurado que muchos europeos ya se encontraban totalmente orientados hacia el futuro. Habían descubierto que necesitaban abandonar el pasado y comenzar de nuevo si pretendían encontrar la verdad. Este impulso hacia el futuro era una reacción contra el retorno mítico al pasado que había sido el fundamento del espíritu conservador. La nueva ciencia tenía que mirar hacia delante; ése era el camino que seguir. Una vez que la teoría de Copérnico fue debidamente demostrada, ya no era posible volver al sistema cosmológico ptolemaico. Después, el propio sistema de Newton, aunque no sus métodos,

sería desechado. Los europeos desarrollaban un nuevo concepto de verdad, que jamás era absoluta, porque los nuevos descubrimientos siempre podían reemplazar a los viejos, y tenía que ser demostrada objetivamente y estimada por su eficacia en el mundo práctico. El éxito de la joven ciencia moderna le confería una autoridad que estaba empezando a ser más poderosa que la verdad mítica, que no respondía a ninguno de estos criterios de verdad.

Esto ya había quedado establecido en *El avance del saber* (1605), de Francis Bacon (1561-1626), filósofo y consejero del rey Jacobo I de Inglaterra. Bacon insistía en que todas las verdades, aun las doctrinas más sagradas de la religión, debían someterse a los rigurosos métodos críticos de la ciencia empírica. Si esas verdades contradecían los hechos demostrados y la evidencia de nuestros sentidos, debían descartarse. No se podía permitir que ninguna de las grandes ideas del pasado impidiera la creación de un futuro glorioso para la humanidad. Bacon creía que los descubrimientos de las ciencias terminarían con la desdicha humana e inaugurarían el reino del milenio vaticinado por los profetas. En los escritos de Bacon se percibe el entusiasmo de la nueva era. El filósofo estaba tan seguro de sí, que no podía ver ningún conflicto entre la Biblia y la ciencia y, años antes de la condena de Galileo, exigió la libertad intelectual completa para los hombres de ciencia, cuya contribución a la humanidad era demasiado grande como para ser obstruida por clérigos simplistas. *El avance del saber* significó una declaración de independencia por parte del racionalismo científico, que procuraba la emancipación del mito y declaraba que sólo la razón podía dar a los humanos el acceso a la verdad.

Este importante momento marcó el comienzo de la ciencia tal como la conocemos en el Occidente moderno. Hasta entonces, la exploración científica y racional siempre había sido conducida dentro de la amplia mitología que explicaba el significado de estos descubrimientos. El mito dominante siempre había controlado estas investigaciones y puesto freno a su aplicación, tal como exigían las limitaciones de la sociedad conservadora, pero en el siglo XVII los científicos europeos estaban empezando a liberarse de estos viejos impedimentos. Ya no eran necesarios, puesto que los factores que habían detenido a las sociedades agrarias se

estaban superando de forma gradual. Bacon insistía en que la ciencia era la única verdad, pero su punto de vista de la ciencia era muy diferente del nuestro. Para él, el método científico consistía esencialmente en la recopilación de hechos y no apreciaba la importancia de la conjetura y la hipótesis en la investigación. Su definición de la verdad tuvo gran influencia, en particular, en las naciones anglohablantes. Creía que la única información en la que se podía confiar sin riesgo procedía de nuestros cinco sentidos; todo lo demás era pura fantasía. La filosofía, la metafísica, la teología, el arte, la imaginación, la mitología y el misticismo eran irrelevantes y supersticiosos porque no se podían verificar de forma empírica.

Quienes se adherían a este estilo de vida completamente racional, pero querían seguir siendo religiosos, tenían que encontrar nuevas maneras de practicar la fe y la espiritualidad. Se puede ver la desaparición del enfoque mítico en la filosofía del francés René Descartes (1596-1650), que fue capaz de expresarse sólo en un lenguaje racional *(logoi)*. La suya fue una visión solitaria. Para Descartes, el Universo era una máquina sin vida y el mundo físico era inerte e inanimado. Esto no podía dar ninguna información acerca de lo divino. Lo único vivo en el cosmos era la mente humana, que podía encontrar la certeza concentrándose en sí misma. Ni siquiera podíamos asegurar que existiese algo más allá de nuestras dudas y pensamientos. Descartes era un católico devoto; necesitaba satisfacer su necesidad acerca de la existencia de Dios, pero se negaba a volver al pasado imaginario y primordial del mito y el culto. Tampoco podía confiar en los discernimientos de los profetas y de los textos sagrados. Como un hombre de la nueva era, no podía aceptar ideas preconcebidas: el científico debía hacer de su mente una *tabula rasa*. La única verdad era la que proporcionaban las matemáticas o las proposiciones lapidarias como «lo que está hecho no se puede deshacer», que era irrefutablemente correcta. Dado que el camino de retorno al pasado se había cerrado, Descartes sólo podía avanzar lenta y penosamente hacia el futuro.

Una tarde, sentado junto a una estufa de leña, Descartes desarrolló la máxima *Cogito, ergo sum* («pienso, luego soy»), máxima que creía evidente por sí misma. De lo único que podíamos estar seguros era de la experiencia

de la duda de nuestra mente. Pero así se revelaba también la limitación de la mente humana, y la misma idea de «limitación» no tendría sentido si no tuviéramos un concepto previo acerca de la «perfección». Una perfección que no existiese sería, a su vez, una contradicción en sus propios términos. *Ergo* la «Perfección suprema», Dios, debía ser una realidad.[17] De todos modos, es improbable que un escéptico moderno se conformara con esta prueba, que muestra la impotencia de la razón pura frente a estos problemas. El pensamiento racional es indispensable para nuestro funcionamiento eficaz en el mundo. Encuentra su mayor utilidad cuando se concentra en una meta pragmática o cuando, como Descartes, se prescinde de lo mundano para considerar algo del modo más objetivo posible. Pero cuando preguntamos «por qué» existe el mundo (¡si es que existe!) o si la vida tiene sentido, la razón no puede avanzar mucho, y el objeto de nuestro pensamiento puede llegar a ser extraño para nosotros. Encerrado en su propia incertidumbre, dentro de su mundo vacío y frío, y con una «prueba» de la existencia de Dios que es poco más que un acertijo mental, Descartes encarna el dilema espiritual de la humanidad moderna.

De esta manera, en un momento en que la ciencia y la racionalidad liberada estaban avanzando con ímpetu y firmeza, la vida iba perdiendo sentido para una cantidad creciente de individuos que, por primera vez en la historia humana, iban a tener que vivir sin la mitología. El filósofo inglés Thomas Hobbes (1588-1679) creía que había un Dios, pero que, a todos los efectos prácticos, bien podría no existir. Al igual que Lutero, Hobbes veía el mundo físico desprovisto de lo divino. Creía que Dios se había revelado en los albores de la historia humana y que lo haría nuevamente cuando ésta llegase a su fin. Y hasta que ese momento llegase, tendríamos que seguir sin él, esperando en la oscuridad.[18] Al matemático francés Blaise Pascal (1623-1662), un hombre de intensa religiosidad, el vacío y el «silencio eterno» del Universo infinito, descubierto por la ciencia moderna, le inspiraban un temor absoluto:

> «Al ver la ceguera y la miseria de los hombres, al contemplar a todo el universo enmudecido y al hombre sin luz, abandonado a sí mismo y como extraviado en este rincón del universo, sin saber quién lo ha puesto en él, qué ha venido a hacer aquí, qué será de él al morir, incapaz de

todo conocimiento, me horrorizo como un hombre al que se hubiera llevado dormido a una isla desierta y espantosa, y que se despertara sin saber dónde está y sin medio para salir de ella. Y por esto me admiro de cómo no se cae en la desesperación ante un estado tan miserable».[19]

De muchas maneras prácticas, la razón y el *logos* estaban haciendo progresar a los hombres en el mundo moderno, pero no eran capaces de responder a algunos interrogantes fundamentales que los individuos, por su misma naturaleza, suelen plantearse y que hasta entonces habían sido del dominio del *mythos*. Como resultado, la desesperación y la desdicha, como describe Pascal, comenzaron a formar parte de la experiencia moderna.

Pero no para todos. John Locke (1632-1704), uno de los pioneros de la Ilustración filosófica del siglo XVIII, no tenía ninguna de las «angustias» existenciales de Pascal. Su fe en la vida y la razón humana era serena y segura. No tenía dudas acerca de la existencia de Dios, aun cuando, para ser estrictos, era consciente de que demostrar la existencia real de una deidad situada más allá de nuestra experiencia sensorial no pasaba con éxito la prueba empírica de Bacon. La religión de Locke, que dependía enteramente de la razón, era similar al deísmo adoptado por algunos de los marranos judíos. Estaba totalmente convencido de que el mundo natural daba una amplia evidencia de la existencia de un Creador y de que si se permitiera que la razón indagara libremente, todos descubrirían la verdad por sí mismos. Las ideas falsas y supersticiosas sólo se habían introducido en el mundo porque el clero había usado métodos crueles y tiránicos, como la Inquisición, para obligar a la gente a aceptar su ortodoxia. En consecuencia, por el bien de la verdadera religión, el Estado debía tolerar todos los tipos de creencias y ocuparse sólo de la administración práctica y del gobierno de la comunidad. La Iglesia y el Estado tenían que ser entidades separadas y ninguna debía interferir en los asuntos de la otra. Es el siglo de la razón y, según Locke, por primera vez en la historia de la humanidad los hombres serían libres y capaces de descubrir la verdad.[20]

Esta visión positiva abrió el camino de la Ilustración y el ideal inspirador del Estado moderno, secular y tolerante. Los filósofos franceses y alemanes de la Ilustración también se adhirieron a la religión racional del deísmo y consideraron obsoletas las viejas religiones reveladas y míticas. Como la razón era el único criterio de la verdad, las religiones más

antiguas, basadas en una idea ficticia de la «revelación», habían sido versiones ingenuas de esta fe natural y debían rechazarse. La fe tenía que ser racional, aducían tanto el teólogo radical inglés Matthew Tindal (1655-1733) como el irlandés John Toland (1670-1722), un católico romano convertido en deísta. Nuestra razón natural era la única manera fiable de llegar a la verdad sagrada, y el cristianismo tenía que ser despojado de los elementos misteriosos, sobrenaturales y milagrosos. La revelación era innecesaria, porque cualquier ser humano podía llegar a la verdad por medio de su capacidad de razonamiento, sin ayuda alguna.[21] Como señaló Newton, la reflexión sobre el plan del Universo físico proporcionaba una evidencia irrefutable de la existencia de un Creador y una causa primera. En el continente europeo, el historiador alemán Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) adujo que Jesús nunca había afirmado ser divino y que sus ambiciones eran exclusivamente políticas. Jesús debería ser reverenciado sólo como un gran maestro, el fundador de una «religión notable, simple y práctica».[22]

Desde entonces, las viejas verdades del *mythos* iban a ser interpretadas como si fueran *logoi*, una tendencia completamente nueva que con el tiempo estaría destinada a decepcionar.

Mientras que estos teólogos, filósofos e historiadores proclamaban la supremacía de la razón, el alemán Immanuel Kant (1724-1804) socavaba todo el proyecto de la Ilustración. Por un lado, hacía una nueva declaración moderna de independencia: el hombre ha de tener el coraje de liberarse de su dependencia de maestros, iglesias y autoridades y buscar la verdad por sí mismo. Escribió que «la Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad» y que «la minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro».[23] Pero, por otro, en la *Crítica de la razón pura* (1781), aduce que es imposible estar seguros de que el orden que creemos discernir en la naturaleza guarde alguna relación con la realidad externa. Este «orden» es sólo la creación de nuestro propio entendimiento; incluso las llamadas leyes científicas de Newton probablemente nos digan más acerca de la psicología humana que acerca del cosmos. Cuando la mente recibe información del mundo físico externo a través de los sentidos, tiene que reorganizar estos

datos de acuerdo con sus propias estructuras internas para darles algún sentido. Kant estaba totalmente convencido de la capacidad de la mente para tener una visión racional viable de sí misma, pero al mostrar que para los seres humanos era realmente imposible escapar de sus propios esquemas de pensamiento, también expresaba que no existía nada semejante a una verdad absoluta. Todas nuestras ideas eran, en esencia, subjetivas e interpretativas. Mientras que Descartes había considerado la mente humana como el único habitante solitario de un universo inanimado, Kant separó el vínculo entre la humanidad y el mundo y nos encerró en nuestro propio pensamiento.[24] Al mismo tiempo que liberaba a la humanidad de la tutela, la encerraba en una nueva prisión. Como ocurre a menudo, la modernidad arrebató con una mano lo que dio con la otra. La razón era iluminadora y emancipadora, pero también podía apartar a la gente del mundo que tan eficazmente estaba aprendiendo a controlar.

Si no existía ninguna verdad absoluta, ¿qué sería de Dios? A diferencia de otros deístas, Kant creía que era imposible demostrar la existencia de Dios, porque la deidad estaba más allá del alcance de los sentidos y, por lo tanto, era inaccesible a la mente humana.[25] En cuanto a la causa primera, la razón sola no tenía nada que decir. El único consuelo que Kant podía ofrecer era que, por el mismo motivo, parecía imposible refutar la existencia de Dios. El propio Kant era un hombre creyente y no consideraba sus ideas hostiles a la religión. Por el contrario, pensaba que liberarían a la fe de una dependencia inapropiada de la razón. Estaba absolutamente convencido de que las leyes morales inscritas dentro de cada ser humano, como la grandiosidad de los cielos, podían llenarlo de admiración y asombro, como escribió al final de *Crítica de la razón práctica* (1788). Pero la única base racional que pudo encontrar para explicar al Dios deísta era el muy dudoso argumento de que, sin esa deidad y la posibilidad de una vida ulterior, resultaba difícil ver por qué debíamos actuar moralmente. Como prueba, también resultaba sumamente insatisfactoria.[26] El Dios de Kant era sólo una idea tardía, sujeta a la condición humana. Aparte de la convicción innata, no había ninguna razón válida para que un racionalista se molestara en creer. Como deísta y como intelectual, a Kant no le interesaba ninguno de los símbolos o prácticas tradicionales que habían adoptado los hombres

del pasado, independientemente de la razón, para evocar una idea de lo sagrado. Kant rechazaba la idea de una ley divina que, en su opinión, era una negación bárbara de la autonomía humana, y no podía encontrar ningún sentido al misticismo, la oración o el ritual.[27] Sin un culto, toda idea de religión y de divinidad llegaría a ser innecesaria e insostenible.

Paradójicamente, el surgimiento de la razón como criterio único para llegar a la verdad coincidió en Occidente con una erupción de la irracionalidad religiosa. El gran furor de la brujería de los siglos XVI y XVII, que se extendió a muchas de las naciones protestantes y católicas de Europa, e incluso hizo una breve aparición en las colonias americanas, mostró que el culto del racionalismo científico no siempre podía mantener a raya a las fuerzas más oscuras. El misticismo y la mitología habían enseñado a la gente a tratar con el mundo del inconsciente. Quizá no fue accidental que el subconsciente emergiera frenéticamente en una época en la que la fe religiosa estaba empezando a abandonar este tipo de espiritualidad. El furor de la brujería fue descrito como una fantasía colectiva, compartida por hombres y mujeres por los inquisidores en todo el cristianismo. Creían mantener relaciones sexuales con los demonios y que por la noche volaban a través del aire para participar en rituales satánicos y orgías perversas. Se pensaba que las brujas rendían culto al demonio en lugar de a Dios a través de una parodia de la misa, una reversión que podía representar una rebelión inconsciente contra la fe tradicional. Para algunos, Dios parecía tan distante, tan extraño y exigente que se estaba volviendo demoniaco: los temores y deseos subconscientes se proyectaban sobre la figura imaginaria de Satanás, representado como una visión monstruosa de la humanidad.[28] Miles de hombres y mujeres condenados por brujería fueron ahorcados o quemados en la hoguera antes de que el furor se redujera a cenizas a sí mismo. El nuevo racionalismo científico, que no había considerado debidamente estos niveles más profundos de la mente, resultó impotente para controlar ese estallido histérico. Esta irracionalidad masiva, temible y destructiva también ha sido parte de la experiencia moderna.

Fueron tiempos difíciles para los pueblos de Occidente, a ambos lados del Atlántico. La Reforma había sido una ruptura terrible que dividió Europa en bandos ferozmente hostiles. Protestantes y católicos se perseguían mutuamente en Inglaterra; en Francia estalló una guerra civil religiosa (1562-1563) y se produjo una masacre de protestantes en 1572. La guerra de los Treinta Años (1618-1648) devastó Europa y ocasionó, en una nación tras otra, una lucha por el poder con una dimensión religiosa que hizo perder toda esperanza en un continente unificado. También había desorden político. En 1642, Inglaterra se vio convulsionada por una guerra civil que tuvo como resultado la ejecución del rey Carlos I (1649) y la instauración de una república bajo el parlamentario puritano Oliver Cromwell. Cuando se restauró la monarquía en 1660, sus poderes fueron cercenados por el Parlamento. De manera cruenta y dolorosa, estaban surgiendo más instituciones democráticas en Occidente. Más sangrienta aún fue la Revolución francesa de 1789, seguida por un reino del terror y un régimen militar hasta que Napoleón restauró el orden. El legado de la Revolución francesa al mundo moderno fue ambivalente: promovió los ideales de libertad, igualdad y fraternidad de la Ilustración, pero también dejó el recuerdo de un pavoroso terrorismo de Estado, que fue igualmente influyente. En las colonias americanas, la guerra de los Siete Años (1756-1763), en la que Gran Bretaña y Francia combatieron por sus posesiones imperiales, causó enormes pérdidas y desgracias en la costa este de Norteamérica. Esto condujo directamente a la guerra de Independencia (1775-1783) y a la creación de la primera república laica del mundo moderno. En Occidente se estaba gestando un orden social más justo y tolerante, pero esto sólo se lograría después de dos siglos de violencia.

En la confusión, la gente recurría a la fe y algunas personas descubrían que, en estas nuevas circunstancias, las viejas formas de la religión ya no surtían efecto. Movimientos antinómicos –similares a la rebelión de Shabbetai en el judaísmo– intentaron romper con el pasado y buscaron incoherentemente algo nuevo. Después de la guerra civil, en la Inglaterra del siglo XVII, Jacob Bauthumely y Lawrence Clarkson (1615-1667) predicaron un ateísmo incipiente. Una deidad distante y aislada era una idolatría, aducía Bauthulemy en *La cara luminosa y la cara oscura de Dios*.

Dios se había encarnado en otros hombres, además de en Jesús, y lo divino estaba presente en todas las cosas, incluso en el pecado. Para Clarkson, el pecado era sólo una fantasía humana, como escribió en *El ojo único*, y el mal, una revelación de Dios. Abiezer Coppe (1619-1672), un baptista radical, violó flagrantemente los tabúes sexuales y blasfemó en público. Creía que Cristo, el «gran nivelador», pronto volvería y acabaría con ese orden presente abominable e hipócrita.[29] También había movimientos antinómicos en las colonias americanas de Nueva Inglaterra. John Cotton (1585-1652), un popular predicador puritano que llegó a Massachusetts en 1635, insistía en que las buenas obras no tenían sentido y en que la vida buena era inútil: Dios podía salvarnos sin estas reglas creadas por el hombre. Su discípula Anne Hutchinson (1590-1643) afirmaba que recibía revelaciones personales de Dios y que no sentía ninguna necesidad de leer la Biblia ni de realizar buenas obras.[30] Quizás estos rebeldes estaban tratando de expresar su incipiente sentimiento de que las viejas restricciones ya no eran aplicables en el Nuevo Mundo, donde la vida estaba cambiando desde las bases. En un periodo de innovación constante, era inevitable que algunas personas procuraran la independencia y la innovación religiosa y ética.

Otros intentaban expresar los ideales de la nueva era de una manera religiosa. George Fox (1624-1691), fundador de la Sociedad de los Amigos, predicaba una iluminación interior que no difería de la descrita más tarde por Kant. Sus cuáqueros buscarían la luz dentro de sus propios corazones; Fox les enseñaba a «hacer uso de su propio razonamiento, sin la dirección de otro».[31] Creía que en aquella época científica, la religión tenía que ser «experimental», verificada no por una institución con autoridad, sino por la experiencia personal.[32] La Sociedad de los Amigos adoptó el nuevo ideal democrático: todos los seres humanos eran iguales. Los cuáqueros no debían quitarse el sombrero ante nadie. Los ignorantes dejarían de depender de los clérigos con grados universitarios y expresarían sus propias opiniones. De manera semejante, John Wesley (1703-1791) intentó aplicar el método y el sistema científico a la espiritualidad. Sus metodistas seguían un régimen estricto de plegarias, lectura de la Biblia, ayuno y filantropía. Al igual que Kant, Wesley era partidario de emancipar la fe de la razón y

declaró que la religión no era una doctrina en la mente, sino una luz en el corazón, e incluso podía ser una bendición que la evidencia histórica y racional del cristianismo hubiera sido «cuestionada y discutida» en los últimos años. Esto liberaría a los hombres, obligándoles «a mirar dentro de sí mismos y prestar atención a la luz que brillaba en sus corazones».[33]

Los cristianos habían empezado a dividirse: algunos seguían a los *philosophes* e intentaban desmitificar y racionalizar su fe; otros desechaban completamente la razón. Fue ésta una tendencia alarmante, sobre todo en las colonias americanas. Una de las consecuencias de esta división sería el desarrollo del fundamentalismo en Estados Unidos a finales del siglo XIX. En los primeros años, la mayoría de los colonos, excepto los puritanos de Nueva Inglaterra, habían sido indiferentes con respecto a la religión, pero en las últimas décadas del siglo XVII parecía que el Nuevo Mundo se estaba secularizando casi por completo.[34] Sin embargo, a comienzos del siglo XVIII resurgieron los grupos protestantes y la vida cristiana llegó a ser más formal en las colonias que en la metrópoli. Incluso las sectas disidentes, como las de los cuáqueros, los baptistas y los presbiterianos, que originariamente habían rechazado la autoridad eclesiástica e insistían en el derecho de seguir a sus propios líderes, organizaron asambleas en Filadelfia que vigilaban a las comunidades locales, supervisaban al clero, examinaban a los predicadores e investigaban las herejías. Las tres agrupaciones religiosas prosperaron como resultado de su centralización restrictiva, pero modernizadora, y sus adeptos aumentaron de manera espectacular. Al mismo tiempo, la Iglesia anglicana se había establecido en Maryland y sus elegantes catedrales transformaron la silueta de las ciudades de Nueva York, Boston y Charleston.[35]

Pero, mientras que por un lado había una tendencia hacia un mayor control y una mayor disciplina, por otro existía una reacción popular contra estas restricciones racionalizadas. La religión conservadora siempre había considerado que la mitología y la razón eran complementarias: una se empobrecería sin la otra. Esto también había ocurrido en los asuntos religiosos, donde a menudo se permitía que la razón desempeñara un papel importante, si bien secundario. Pero la nueva tendencia a subordinar o incluso desechar la razón en algunos de los nuevos movimientos

protestantes –una tendencia que se puede remontar a Lutero– condujo a una irracionalidad inquietante. Los cuáqueros recibieron este nombre porque en los primeros tiempos solían expresar sus arrebatos religiosos de forma tan vehemente que eran conocidos por estremecerse, temblar *(quake)* y gritar, hasta provocar –según un observador– que los perros ladrasen, que el ganado se desbandase alocadamente y que los cerdos chillasen.[36] Los puritanos, calvinistas radicales que se habían opuesto a lo que consideraban el «papismo» de la Iglesia anglicana, también tenían una espiritualidad extrema y tumultuosa. Sus conversiones a través del «renacimiento» solían ser traumáticas; muchos experimentaban una agonía de culpa, temor y dudas paralizantes antes de la ruptura, cuando se entregaban dichosamente a los brazos de Dios. Su conversión les dio una gran energía y les permitió desempeñar funciones destacables en la incipiente modernidad. Fueron buenos capitalistas y a menudo buenos científicos. Pero, a veces, los efectos de la gracia divina se disipaban y los puritanos sufrían una recidiva y caían en estados depresivos crónicos que, en algunos casos, terminaban en suicido.[37]

En general, la religión conservadora no había experimentado este tipo de histeria. Sus rituales y cultos estaban destinados a inducir a los creyentes a adaptarse a la realidad. Sin duda, se produjeron bacanales y éxtasis frenéticos, pero sólo habían comprometido a una minoría. El misticismo no era para las masas. En la mayoría de los casos, era un proceso individual en el que el místico era cuidadosamente supervisado para asegurarse de que no había caído en un estado psíquico alterado. El descenso en el inconsciente era una empresa que exigía gran habilidad, inteligencia y disciplina. Cuando no se recurría a la orientación de un experto, los resultados podían ser deplorables. La conducta neurótica de algunos santos cristianos medievales, que con frecuencia se debía a una dirección espiritual inadecuada, mostraba los peligros de una experiencia mística indisciplinada. Las reformas de Teresa de Jesús y de Juan de la Cruz estaban precisamente destinadas a corregir estos abusos. Cuando se emprendían experiencias místicas en masa, podían degenerar en una histeria colectiva, en el nihilismo de los sabatarios o en el desequilibrio mental de algunos puritanos.

Los excesos emocionales llegaron a ser una característica de la vida religiosa norteamericana durante el siglo XVIII. Esto fue especialmente evidente en el primer Gran Despertar [Great Awakening] que tuvo lugar en Northampton (Connecticut) en 1734, y que fue descrito por el sabio ministro calvinista Jonathan Edwards (1703-1758). Antes del Despertar, explicó Edwards, la población de Northampton no había sido particularmente religiosa, pero en 1734 dos jóvenes murieron repentinamente, y la conmoción –estimulada por la prédica emotiva del propio Edwards– sumergió al pueblo en una religiosidad frenética que se extendió, como un contagio, a Massachusetts y Long Island. La gente dejó de trabajar y se pasaba todo el día leyendo la Biblia. Seis meses después, trescientas personas en el pueblo habían experimentado una conversión violenta, un «renacimiento». Alternaban entre periodos de euforia y depresiones devastadoras; a veces estaban muy angustiadas y «hundidas en un abismo, con un sentimiento de culpa que les hacía pensar que estaban más allá de la misericordia de Dios»; en otras, «se reían hasta las lágrimas emitiendo al mismo tiempo un ruidoso llanto».[38] Cuando este «despertar» comenzaba a expirar, George Whitefield (1714-1770), un predicador metodista inglés, recorrió las colonias y desató la segunda oleada. Durante sus sermones, los feligreses se desmayaban, lloraban y gritaban; las iglesias se alteraban con los gritos de aquellos que se imaginaban salvados y los gemidos de los que se creían condenados. No eran sólo personas corrientes e incultas las afectadas. Whitefield tuvo una recepción espectacular en Harvard y Yale y terminó su recorrido en 1740 con una reunión masiva en Boston, donde predicó ante treinta mil personas.

Edwards mostró los peligros de este tipo de emotividad en su relato del Despertar. Cuando el renacer llegó a su fin en Northampton, un hombre estaba tan abatido que se suicidó convencido de que esta pérdida de la alegría extática sólo podía significar que estaba predestinado al infierno. También en otros pueblos «las multitudes... parecían sentirse sugestionadas y apabulladas, como si alguien les hubiera dicho, "¡degüéllate, ésta es una buena oportunidad!"». Dos aldeanos enloquecieron con los «extraños delirios entusiastas».[39] Edwards insistía en que la mayoría de las personas se habían vuelto más calmas y pacíficas que antes del Despertar, pero su

apología muestra lo peligroso que podía ser imaginar que la religión era exclusivamente un asunto del corazón. Una vez que la fe se había concebido como irracional y que se habían derribado las barreras de la espiritualidad conservadora, los hombres podían caer víctimas de todo tipo de delirios. Los rituales de la religión habían sido cuidadosamente concebidos para conducir a los fieles a través de un trauma y para que pudieran salir indemnes de él. Este hecho era evidente en los ritos de la cábala luriana, donde se le permitía al místico expresar su dolor y su abandono, pero terminar la vigilia gozosamente. De un modo similar, las procesiones populares shiíes en honor de Husain proporcionaban al pueblo un desahogo para su frustración y cólera, pero de una forma ritualizada: por lo general, no se producían ataques de locura una vez que había terminado la ceremonia y los adeptos habían podido expresar su rabia contra el rico y el poderoso. Pero en Northampton no se contaba con un culto estilizado para ayudar a la gente en su rito de transición. Todo era espontáneo e indisciplinado. A los fieles se les permitía expresar toda la gama de sus emociones e incluso se les concedían indulgencias. Para algunos, esto resultó fatal.

No obstante, Edwards estaba convencido de que el Despertar era obra de Dios. Creía que por medio de estos renacimientos los cristianos establecerían el reino de Dios en la Tierra y la sociedad reflejaría la verdad y la justicia de Dios. Revelaban que había llegado una nueva era en América y que se extendería al resto del mundo. Pero el Despertar no tenía ningún propósito político radical. Edwards y Whitefield no instaban a sus audiencias a rebelarse contra el dominio británico, no proponían un gobierno democrático ni exigían una distribución justa de la riqueza, pero el Gran Despertar ayudó a preparar el terreno para la revolución americana.[40] La experiencia del éxtasis dejó en muchos norteamericanos –incapaces de identificarse con los ideales de la Ilustración deísta de los líderes revolucionarios– el recuerdo de un periodo gozoso de libertad. La palabra «libertad» se usaba con frecuencia para describir la alegría de la conversión y la liberación de los dolores y las aflicciones de la vida normal. Whitefield y Edwards alentaban a sus fieles a considerar su propia fe extática superior a la religión de la elite, que no había «renacido» y contemplaba el frenesí

con un desdén racionalista. Muchos, que recordaban la arrogancia con que algunos clérigos condenaron los «renacimientos», desarrollaron una profunda desconfianza hacia la autoridad institucional, que llegó a ser parte de la experiencia cristiana de muchos calvinistas norteamericanos. El Despertar fue el primer movimiento masivo en América y proporcionó al pueblo la embriagadora experiencia de haber participado en acontecimientos decisivos que cambiarían el curso de la historia.[41]

No obstante, también dividió a las sectas calvinistas de las colonias. Quienes llegaron a ser conocidos como la Vieja Luz [Old Light], entre ellos los clérigos bostonianos Jonathan Mayhew (1720-1766) y Charles Chauncy (1705-1787), creían que el cristianismo debía ser una religión racional y civilizada, estaban consternados por la histeria de los renacimientos y desconfiaban de su prejuicio antiintelectual.[42] Los de la Vieja Luz solían proceder de los sectores más prósperos de la sociedad, mientras que las clases más bajas, con una religiosidad más emocional, seguían a las iglesias de la Nueva Luz [New Light]. A mediados del siglo XVIII, más de doscientas congregaciones abandonaron sus sectas existentes y fundaron sus propias iglesias.[43] En 1741, los pastores de la Nueva Luz rompieron con el sínodo presbiteriano y establecieron sus propios colegios para la formación de clérigos, como el Nassau Hall en Princeton (Nueva Jersey). Después, estas diferencias se subsanaron, pero en el ínterin la Nueva Luz había adquirido una identidad institucional independiente que sería crucial durante el surgimiento del movimiento fundamentalista a finales del siglo XIX.

El Gran Despertar había trastornado a todo el mundo y, en lo sucesivo, incluso la Vieja Luz estaba dispuesta a atribuir una importancia apocalíptica a los acontecimientos presentes. Cuando en noviembre de 1755 ocurrieron simultáneamente varios terremotos en distintos lugares del planeta, Jonathan Mayhew quedó convencido de que «las grandes revelaciones eran inminentes» y previó «algunos cambios muy notables en la situación política y religiosa del mundo».[44] Consideraba en términos escatológicos la competencia imperial durante la guerra de los Siete Años entre la Inglaterra protestante y la Francia católica por sus posesiones en América y Canadá. Creía que esto iba a precipitar el segundo advenimiento de Cristo y debilitar el poder del Papa, que era el Anticristo, el gran pretendiente de los Últimos

Días.[45] Durante la guerra de los Siete Años, los de la Nueva Luz también vieron a América peleando en la primera línea de una batalla cósmica contra las fuerzas del mal. Fue en esta época cuando el Día del Papa (5 de noviembre) se convirtió en fiesta anual, durante la cual las multitudes enardecidas quemaban efigies del pontífice.[46] Fueron tiempos aterradores y violentos. Los americanos todavía recurrían a la vieja mitología para dar un sentido a sus vidas y explicar las tragedias que sucedían, pero también parecían vislumbrar el cambio inminente y desarrollaron una religión de odio, con la que veían a Francia y a la Iglesia católica romana como entidades satánicas y completamente opuestas al *ethos* virtuoso americano.[47] Mientras desarrollaban estas fantasías apocalípticas, parece ser que pensaban que no podría haber ninguna redención, ninguna liberación final, ninguna libertad y ninguna paz a no ser que se destruyera el papado. Sería necesaria una purga sangrienta para dar a luz a este nuevo mundo. Veremos que, con frecuencia, se desarrolla una teología del odio en respuesta a la modernidad incipiente. Los americanos podían presentir esa transformación inminente, pero todavía pertenecían al Viejo Mundo. Los efectos económicos de la guerra de los Siete Años condujeron al gobierno británico a imponer nuevos gravámenes a los colonos americanos, lo que provocó una crisis revolucionaria que desembocó en el estallido de la guerra de Independencia, en 1775. Durante esta larga lucha, los norteamericanos comenzaron el proceso doloroso de hacer una ruptura radical con el pasado, que era crucial para el *ethos* moderno; y su religión de odio desempeñaría un papel importante en este desarrollo.

Los líderes de la revolución –George Washington, John y Samuel Adams, Thomas Jefferson y Benjamin Franklin, entre otros– vivieron la ruptura como un acontecimiento secular. Eran racionalistas, hombres de la Ilustración inspirados en los ideales modernos de John Locke, la filosofía escocesa del sentido común y la ideología radical de los *whig*. Todos ellos eran deístas y diferían de los cristianos más ortodoxos en su visión de la revelación y la divinidad de Cristo. Lideraban una lucha sobria y pragmática contra un poder imperial, y avanzaban lenta, y sólo renuentemente, hacia la revolución. Sin duda, no se veían a sí mismos combatiendo en una guerra cósmica contra las legiones del Anticristo.

Cuando la ruptura con Gran Bretaña llegó a ser inevitable, su meta fue práctica y estuvo limitada a los objetivos terrenales: las «colonias unidas son, y por derecho deben ser, Estados libres e independientes». La Declaración de Independencia, redactada por Jefferson con John Adams y Franklin, y ratificada por el Congreso Colonial el 4 de julio de 1776, fue un acto inspirado en la Ilustración y basado en el ideal de los derechos humanos propuesto por Locke. Estos derechos se definieron como «vida, libertad y búsqueda de la felicidad». La Declaración apelaba a los ideales modernos de independencia, autonomía e igualdad en el nombre del Dios deísta de la naturaleza. Sin embargo, no era un documento políticamente radical. No había en él ningún discurso utópico de redistribución de la riqueza de la sociedad ni de instauración de un orden milenarista. Era un *logos* racional y práctico, que resumía un programa de acción de largo alcance, aunque sostenible.

Pero los padres fundadores de la república americana eran parte de una elite aristocrática y sus ideas no eran representativas. La gran mayoría de los norteamericanos eran calvinistas y no podían compartir este *ethos* racionalista. En realidad, muchos consideraban el deísmo una ideología satánica.[48] Al principio, la mayoría de los habitantes de la colonia eran tan renuentes a romper con Inglaterra como lo fueron sus líderes. No todos se unieron a la lucha revolucionaria. Unos treinta mil combatieron del lado de los británicos y, después de la guerra, entre ochenta mil y cien mil ciudadanos de las colonias abandonaron los nuevos Estados y emigraron a Canadá, las Antillas o Gran Bretaña.[49] Aquellos que eligieron luchar por la independencia estaban motivados tanto por los viejos mitos y aspiraciones milenaristas del cristianismo como por los ideales laicistas de los fundadores. De hecho, llegó a ser difícil distinguir el discurso religioso del político. Las ideologías religiosa y laicista se combinaban creativamente para permitir a los colonos –que tenían expectativas muy diferentes para América– unir fuerzas contra el poder imperial de Inglaterra. En la revolución islámica de Irán (1978-1979), que también fue una declaración de independencia contra un poder imperialista, se encuentra una alianza similar de idealismo religioso y laicista.

Durante la primera década de lucha revolucionaria, el pueblo parecía poco dispuesto a romper de forma radical con el pasado. La ruptura de relaciones con Gran Bretaña parecía impensable y muchos todavía esperaban que el gobierno británico cambiara sus políticas. Nadie hacía planes para el futuro ni soñaba con un nuevo orden mundial. La mayoría de los norteamericanos todavía respondían instintivamente a la crisis de la vieja manera premoderna: evocaban un pasado idealizado para mantener su posición. Los líderes revolucionarios y aquellos que habían adoptado la ideología radical *(whig)*, más secular, encontraban inspiración en la lucha de los sajones contra los invasores normandos en 1066 o en la oposición más reciente de los parlamentarios puritanos durante la guerra civil inglesa. Los calvinistas se remontaban a su periodo de esplendor en Nueva Inglaterra y evocaban la lucha de los puritanos contra la elite anglicana en la metrópoli; ellos habían buscado la libertad y la liberación de la opresión en el Nuevo Mundo y habían creado una sociedad devota en la América salvaje. El énfasis puesto en los sermones y la retórica revolucionaria de este periodo (1763-1773) respondía al deseo de conservar los preciados logros del pasado. La idea de un cambio radical inspiraba temores de decadencia y ruina. Los colonos estaban tratando de preservar su herencia, de acuerdo con el viejo espíritu conservador, pues el pasado se presentaba idílico, y el futuro, potencialmente horrendo. Los líderes revolucionarios declararon que sus acciones estaban destinadas a evitar la catástrofe que inevitablemente ocurriría si se producía una ruptura radical con la tradición. Hablaban con temor de las posibles consecuencias de la política británica usando el lenguaje apocalíptico de la Biblia.[50]

Pero esto cambió. Mientras que los británicos se aferraban obstinadamente a sus controvertidas políticas imperiales, los colonos quemaron las naves. Después del altercado de Boston (1773) y de las batallas de Lexington y Concord (1775), no cabía ninguna posibilidad de vuelta atrás. La Declaración de Independencia revelaba una nueva y valiente determinación de romper con el viejo orden y avanzar hacia un futuro sin precedentes. En este sentido, era un documento modernizador que expresaba en términos políticos la independencia intelectual y la iconoclasia que habían caracterizado la revolución científica en Europa.

Pero la mayoría de los colonos estaban más inspirados por los mitos de la profecía cristiana que por John Locke. Necesitaban lograr la autonomía política moderna en un contexto mitológico que les era familiar, que coincidía con sus creencias más profundas y que les permitía encontrar la fuerza psicológica para hacer esta difícil transición. Como veremos más adelante, la religión proporciona a menudo los medios para que los pueblos atraviesen el doloroso proceso de la transición a la modernidad.

De este modo, los clérigos de las principales congregaciones –incluso los anglicanos– cristianizaron la retórica revolucionaria de algunos líderes populistas, como Sam Adams, quien destacó la importancia de la virtud y la responsabilidad en el gobierno y denunció con pasión la corrupción de los funcionarios británicos.[51] El Gran Despertar ya había prevenido a los calvinistas de la Nueva Luz contra la Iglesia oficial y les había dado confianza en sí mismos como para efectuar un cambio importante. Cuando los líderes revolucionarios hablaban de «libertad», usaban un término que ya tenía implicaciones religiosas: se asociaba con la gracia divina, la libertad de los Hijos de Dios, el libre acceso a los Evangelios. Estaba relacionado con temas como el reino de Dios, en el que terminaría toda opresión, y con el mito de un pueblo elegido que llegaría a ser el instrumento divino en la transformación del mundo.[52] Timothy Dwight (1752-1817), rector de la Universidad de Yale, hablaba con entusiasmo de la revolución introduciendo la «Tierra de Emmanuel» y afirmando que América llegaría a ser «la sede principal de ese nuevo reino de Dios que sería ofrecido a los santos de su Altísimo».[53] En 1775, el predicador de Connecticut, Ebenezer Baldwin, insistía en que las calamidades de la guerra sólo podían acelerar los planes de Dios para el Nuevo Mundo: Jesús establecería su glorioso reino en América; libertad, religión y conocimiento abandonarían Europa y cruzarían el Atlántico en dirección oeste. La crisis presente estaba preparando el terreno para los últimos días del orden corrupto vigente. Para el preboste de Filadelfia William Smith, las colonias eran «la morada elegida por Dios para la libertad, las artes y el conocimiento celestial».[54]

Si los hombres de la Iglesia otorgaban un carácter sagrado a la política, también los líderes laicistas usaban el lenguaje del utopismo cristiano. John Adams recordaba la colonización de América como el plan de Dios para la iluminación de toda la humanidad.[55] Thomas Paine declaró que «está en nuestras manos poder dar un nuevo comienzo al mundo. Una situación como la presente no ha sucedido desde los días de Noé hasta ahora. El nacimiento de un nuevo mundo es inminente».[56] El pragmatismo racional de los líderes no habría sido suficiente en sí mismo para ayudar al pueblo a hacer la temible transición hacia un futuro desconocido y romper con la madre patria. La mitología, el entusiasmo y la imaginación de la escatología cristiana dieron un sentido a la lucha revolucionaria y ayudaron a laicistas y calvinistas a hacer la ruptura decisiva y traumática con la tradición.

Lo mismo sucedió con la teología del odio que había surgido durante la guerra de los Siete Años. Así como más tarde los iraníes llamarían a Estados Unidos el «Gran Satán» durante su revolución islámica, en la crisis revolucionaria americana se pensaba que los oficiales británicos habían hecho un pacto con el diablo. Tras la aprobación de la célebre ley de Sellos (1765) británica, las canciones y los poemas patrióticos presentaban a sus proponentes –el conde de Bute, George Grenville y Lord North– como los esbirros de Satanás, que estaban conspirando para hacer caer a los americanos en el reino eterno del demonio. La ley fue definida como la «marca de la Bestia», que, según el Apocalipsis, estaría inscrita sobre los condenados en los Últimos Días. En las marchas políticas aparecían efigies que representaban a los ministros británicos junto con los retratos de Satanás que se colgaban de los «árboles de la libertad» en todas las colonias.[57] En 1774 se llegó a asociar al rey Jorge III con el Anticristo, cuando el monarca concedió la libertad religiosa a los católicos franceses del territorio canadiense conquistado por Inglaterra durante la guerra de los Siete Años. Su imagen aparecía junto con los retratos del Anticristo papal y el demonio.[58] Hasta los colonos más instruidos cayeron víctimas de este temor a la conspiración cósmica oculta. Los rectores de Harvard y Yale creían que los colonos estaban librando una batalla contra las fuerzas satánicas y esperaban la inminente derrota del papismo, «la religión más favorable al poder arbitrario». La guerra de Independencia había llegado a

ser parte del designio providencial de Dios para la destrucción del Anticristo papal, que seguramente presagiaba el advenimiento del reino de Dios en América.[59] Esta visión paranoica de la gran conspiración y la tendencia a ver un conflicto político corriente como una guerra cósmica entre las fuerzas del bien y del mal parecen ocurrir a menudo cuando los pueblos se comprometen en una lucha revolucionaria en su camino a un nuevo mundo. La mitología satánica ayudó a los colonos a separarse definitivamente del Viejo Mundo, hacia el cual todavía se sentían vinculados. Además, el hecho de atribuir a Inglaterra un papel demoniaco la convirtió en el adversario antiético, el polo opuesto de América, lo que permitió a los colonos definir una identidad propia y expresar el nuevo orden por el que estaban luchando.

Por lo tanto, la religión tuvo un papel clave en la creación de la primera república secular moderna. Sin embargo, después de la revolución, cuando los Estados recién independizados redactaron sus constituciones, sólo se mencionó a Dios de una manera superficial. En 1786, Thomas Jefferson separó la Iglesia anglicana del Estado de Virginia; en su proyecto declaraba que la coerción en materia religiosa era «pecaminosa y tiránica», que la verdad prevalecería si se permitiera a la gente expresar sus opiniones y que debería existir un «muro de separación» entre la religión y la política.[60] El proyecto fue respaldado por baptistas, metodistas y presbiterianos de Virginia, que se oponían a la posición privilegiada de la Iglesia anglicana en el Estado. Más tarde, otros Estados siguieron la iniciativa de Virginia y separaron a sus propias iglesias. Massachusetts fue el último en hacerlo, en 1833. En 1787, cuando se redactó la Constitución federal en la Convención de Filadelfia, Dios no se mencionaba en absoluto, y, en la ley de los Derechos (1789), la Primera Enmienda de la Constitución separaba formalmente la religión del Estado: «El Congreso no hará ninguna ley destinada a establecer una religión ni a prohibir su libre ejercicio». En lo sucesivo, la fe sería un asunto privado y voluntario en Estados Unidos. Se trataba de una medida revolucionaria y fue aclamada como uno de los grandes logros de la era de la razón. La idea había estado inspirada en la filosofía tolerante de la Ilustración, pero los fundadores del nuevo Estado también estaban motivados por consideraciones más pragmáticas. Ellos

sabían que la Constitución federal era esencial para preservar la unidad de los Estados, pero también comprendían que si el gobierno federal establecía a alguna de las congregaciones protestantes y la convertía en la religión oficial de Estados Unidos, la Constitución no sería aprobada. Por ejemplo, los congregacionistas de Massachusetts jamás habrían ratificado una Constitución que estableciera la Iglesia anglicana como la religión del Estado. También por esta razón la Constitución abolía las pruebas religiosas para los cargos en el gobierno federal (artículo VI, sección 3). Había un idealismo en la decisión de los fundadores de separar la religión y secularizar la política, pero la nueva nación no podía basar su identidad en ninguna de las opciones sectarias y conservar la lealtad de todos sus súbditos. Las necesidades del Estado moderno exigían que fuera tolerante y, por tanto, laico.[61]

Sin embargo, paradójicamente, a mediados del siglo XIX el nuevo Estado laico había llegado a ser una nación apasionadamente cristiana. Durante las dos últimas décadas del siglo XVIII, todas las congregaciones habían logrado un gran crecimiento[62] y empezaban a oponerse a la ideología de la Ilustración adoptada por los padres fundadores. Habían dado un carácter sagrado a la independencia norteamericana y pensaban que la nueva república era un logro de Dios: la batalla revolucionaria había sido el pleito del cielo contra el infierno.[63] Sólo el antiguo Israel había sido testigo de una intervención divina en su historia. Quizá no fuera posible mencionar a Dios en la Constitución, expresaba irónicamente Timothy Dwight, pero instaba a sus alumnos para que «investiguen la historia de su país y encontrarán pruebas de la protección y redención divinas, casi tan maravillosas... como las que vivió el pueblo de Israel en Egipto».[64] Los clérigos predecían con confianza que el pueblo americano llegaría a ser más piadoso, y veían la expansión de la frontera como un signo del próximo reino.[65] La democracia había dado la soberanía al pueblo, de modo que éste debía ser más devoto para escapar a los peligros inherentes al gobierno popular. El pueblo americano debía ser salvado del deísmo irreligioso de sus líderes políticos, declaraban los hombres de la Iglesia, que veían el «deísmo» como el nuevo adversario satánico, convirtiéndolo en el chivo expiatorio de todos los errores inevitables de la joven nación. Insistían en

que el deísmo promovía el materialismo y el ateísmo y rendía culto a la naturaleza y a la razón en lugar de a Jesucristo. En esos años, empezó a desarrollarse un temor paranoico hacia la misteriosa secta de los Iluminados de Bavaria, que eran ateos y francmasones y conspiraban para destruir el cristianismo en Estados Unidos. Cuando Thomas Jefferson presentó su candidatura a la presidencia en 1800, hubo una segunda campaña antideísta que trató de establecer un nexo entre Jefferson y los «jacobinos» de la atea Revolución francesa.[66]

La unión de los nuevos estados era frágil. Los norteamericanos laicistas y protestantes tenían expectativas muy diferentes para la nueva nación, y ambas demostrarían ser igualmente duraderas. Los norteamericanos todavía hoy respetan su Constitución y veneran a los padres fundadores, pero también ven América como la «nación de Dios». Como veremos, algunos protestantes siguen considerando el «humanismo secular» como un mal de proporciones casi satánicas. Tras la revolución, la nación se encontraba dividida y la gente estaba comprometida en una lucha interna para determinar cuál debía ser su cultura. De hecho, en los primeros años del siglo XIX estaban viviendo una «segunda revolución». Con gran dificultad y coraje habían barrido con el pasado, redactado una Constitución sin precedentes y creado una nueva nación. Pero esto significaba tensión, esfuerzo y contradicciones. El pueblo todavía tenía que decidir las bases sobre las cuales iba a entrar en el mundo moderno y muchos de los colonos menos privilegiados estaban dispuestos a oponerse a la hegemonía cultural de la elite aristocrática racionalista. Después de haber vencido a los británicos, los norteamericanos todavía tenían que determinar qué había significado la revolución para ellos. ¿Tenían que adoptar el racionalismo frío, civilizado y culto de los fundadores u optar por una identidad protestante más ruda y populista?

Los padres fundadores y las principales congregaciones del clero habían cooperado en la creación de una república moderna y secular, pero en muchos aspectos importantes todavía pertenecían al viejo mundo conservador. Eran aristócratas y elitistas. Creían que su tarea como estadistas ilustrados era conducir a la nación desde arriba. No concebían la posibilidad de que el cambio viniera desde abajo. Todavía pensaban que la

transformación histórica sólo podía proceder de las grandes personalidades, que actuaban como profetas del pasado y como guías de la humanidad. Aún no habían comprendido que, con frecuencia, el progreso de una sociedad es el resultado de procesos impersonales. Las fuerzas ambientales, económicas y sociales pueden frustrar los planes y proyectos de los líderes más poderosos.[67] Durante las dos últimas décadas del siglo XVIII se discutió mucho acerca de la naturaleza de la democracia. ¿Cuánto poder debería tener el pueblo? John Adams, el segundo presidente de Estados Unidos, sospechaba de cualquier política que pudiera conducir hacia el gobierno popular y al empobrecimiento de los ricos.[68] Pero los jeffersonianos se preguntaban cómo unos pocos miembros de la elite podían hablar por tantos ciudadanos. Protestaban contra la «tiranía» del gobierno de Adams y manifestaban que se debía escuchar la opinión del pueblo. El éxito de la revolución otorgó a muchos norteamericanos un sentido de poder y responsabilidad cívica; les había mostrado que la autoridad establecida era falible y de ningún modo invencible. El genio no se podía volver a meter dentro de la botella. Los jeffersonianos creían que el pueblo también debía disfrutar de la libertad y la autonomía predicadas por los *philosophes*. En los nuevos periódicos se ridiculizaba a abogados, médicos, clérigos y otros especialistas. Nadie tenía que creer totalmente en estos «expertos». La ley, la medicina y la religión debían ser una cuestión de sentido común y estar al alcance de todos.[69]

Este sentimiento fue especialmente dominante en las fronteras, donde la gente se sentía menospreciada por el gobierno republicano. En 1790, el 40 por ciento de los norteamericanos vivía en territorios que habían sido poblados por colonos blancos sólo unos treinta años antes. Estos hombres estaban resentidos con la elite gobernante, que no compartía sus penurias, pero les cobraba impuestos tan altos como los británicos y compraba tierras como inversión sin la intención de abandonar las comodidades y la refinada civilización de la costa este. Estaban dispuestos a prestar oídos a una nueva generación de predicadores que contribuyeron a provocar la segunda oleada de «renacimientos» *(revivals)*, conocida como el Segundo Gran Despertar [Second Great Awakening], que fue políticamente más radical que el

primero. Estos profetas no se interesaban sólo en salvar las almas, sino que trataban de definir la sociedad y la religión de una manera muy diferente de la imaginada por los fundadores.

Los nuevos «revivalistas» no eran hombres instruidos, como Jonathan Edwards y George Whitefield, que habían estudiado en Yale y Oxford. Más bien, aborrecían las academias e insistían en que todos los cristianos tenían el derecho a interpretar la Biblia a su manera, sin someterse a los expertos en teología. En su prédica hablaban de un modo comprensible para la gente sencilla, a menudo usando gestos vulgares junto con el humor y la jerga popular. Sus oficios religiosos no eran recatados ni decorosos, sino ruidosos, tumultuosos y sumamente emocionales. Estaban reconstruyendo el cristianismo con un estilo popular muy distante del *ethos* refinado de la era de la razón. Organizaban procesiones de antorchas y reuniones populares masivas y levantaban enormes tiendas de campaña en las afueras de los pueblos para que los «renacimientos» tuvieran la apariencia de un gran campamento. El nuevo género de cantos evangélicos llevaba hasta el éxtasis a la audiencia, que lloraba, se mecía violentamente y gritaba de alegría.[70] En lugar de hacer más racional su religión, los profetas se inspiraban en los sueños y visiones, en los signos y milagros, es decir, en todo cuanto deploraban los científicos y filósofos de la Ilustración. Además, al igual que los jeffersonianos, se negaban a ver el pasado como la fuente de sabiduría y de prudencia conservadora. Eran modernos. Según ellos, las personas no debían estar limitadas por las tradiciones aprendidas. Tenían la libertad de los hijos de Dios y, leyendo los Evangelios, podían deducir la verdad por sí mismas, con sentido común.[71] Los nuevos predicadores se burlaban de la aristocracia, del círculo gobernante y del clero instruido. Destacaban las tendencias igualitarias del Nuevo Testamento, que establecía que en la comunidad cristiana los primeros serían los últimos y los últimos serían los primeros. Dios comunicaba su discernimiento a los pobres y analfabetos: Jesús y los Apóstoles no habían obtenido títulos universitarios.

La religión y la política eran parte de una sola visión. Con su cabellera ondeante y desordenada y sus ojos relumbrantes, el predicador Lorenzo Dow parecía una versión moderna de Juan el Bautista. Para él, una tormenta era una acción directa de Dios y confiaba en los sueños y visiones como

fuente de sus discernimientos. Un cambio climático podía ser un «signo» de la aproximación del fin de los días; decía tener capacidad para vaticinar el futuro. En suma, parecía ser la antítesis del nuevo mundo de la modernidad. Sin embargo, era probable que iniciara un sermón con una cita de Jefferson o de Thomas Paine y, como un moderno verdadero, instaba a los fieles a liberarse de los grilletes de la superstición y de la ignorancia, a desechar la autoridad de los sabios y a pensar por sí mismos. Parecía que en Estados Unidos la religión y la política eran dos caras de una misma moneda y que se superponían con facilidad una sobre otra, a pesar de lo que estableciera la Constitución. Por ejemplo, Elías Smith abrazó el igualitarismo radical después de participar en la campaña presidencial de Jefferson, y después prosiguió con su búsqueda hasta encontrar una Iglesia nueva y más democrática. De modo similar, James O'Kelly fundó su propio «metodismo republicano» tras haber participado en la revolución y haber sido prisionero de los británicos. Cuando Barton Stone rompió con los presbiterianos, se refirió a su separación como una «declaración de independencia». Alexander Campbell (1788-1856) abandonó su presbiterianismo escocés cuando emigró a América para encontrar una secta que se aproximara más a la Iglesia primitiva igualitaria.[72] Aún más radical fue Joseph Smith (1805-1844), quien no satisfecho con la lectura de la Biblia, afirmó haber descubierto un texto sagrado totalmente nuevo, el *Libro del Mormón*, que fue una de las protestas sociales más elocuentes de todo el siglo XIX y una severa condena a los ricos, los poderosos y los ilustrados.[73] Smith y su familia habían vivido durante años al borde de la miseria y pensaban que no había lugar para ellos en esta esforzada nueva república. Los primeros mormones convertidos eran igualmente pobres, marginados y desesperanzados, pero estaban muy dispuestos a seguir a Smith en su éxodo y repudio simbólico de Estados Unidos. Después, los mormones fundaron sus propias comunidades independientes, primero en Illinois y, finalmente, en Utah.

La elite religiosa y política de la nación miraba con desdén a Dow, Stone y Joseph Smith, a quienes consideraba unos demagogos insensatos que no tenían nada que ofrecer al mundo moderno. Estos predicadores parecían ser anacronismos bárbaros y reliquias de un mundo primitivo

olvidado. La respuesta del clero dominante y de los aristócratas norteamericanos a estos profetas de los Últimos Días no difiere de la actitud desdeñosa que adoptan hoy los liberales y laicistas frente a los líderes fundamentalistas. Pero se equivocaban al despreciarlos. Hombres como Dow o Joseph Smith han sido descritos como genios populares.[74] Eran capaces de expresar los ideales revolucionarios modernos de la democracia, la igualdad, la independencia y la libertad de expresión en un idioma que las personas incultas podían comprender y hacer suyo. Estos nuevos ideales, que iban a ser esenciales en el nuevo mundo que estaba surgiendo en América, se presentaban a la minoría menos privilegiada en un contexto mitológico que les daba sentido y proporcionaba una continuidad necesaria durante esa época de confusión y agitación revolucionaria. Los nuevos profetas exigían reconocimiento y, aun cuando eran denigrados por la elite imperante, su popularidad mostraba que respondían a una necesidad real. No estaban satisfechos con la conversión individual, como los predicadores del primer Gran Despertar, sino que pretendían cambiar la sociedad. Eran capaces de movilizar a la población en manifestaciones masivas a través de toda la nación, usando con excelentes resultados la música popular y los nuevos medios de comunicación. En lugar de intentar imponer el *ethos* moderno desde arriba, como los padres fundadores, actuaban desde las bases y lideraban lo que llegaba a ser una rebelión popular contra la elite racional. Eran sumamente exitosos. Por ejemplo, las sectas fundadas por Elías Smith, O'Kelly, Campbell y Stone se unieron para formar los Discípulos de Cristo, que en 1860 reunían a unos doscientos mil miembros y se habían convertido en la quinta congregación protestante más grande de Estados Unidos.[75] Tal como hicieran los mormones, los Discípulos de Cristo habían institucionalizado un descontento popular que la elite no podía pasar por alto.

Pero esta rebelión cristiana radical contra el racionalismo científico de la Ilustración tuvo un efecto aún más profundo. El Segundo Gran Despertar consiguió desviar a muchos norteamericanos del republicanismo clásico de los fundadores hacia una democracia de carácter más vulgar y un acendrado individualismo, característico de gran parte de la cultura norteamericana actual. Habían desafiado a la elite gobernante y obtuvieron una victoria

sustancial. Hay una característica en el espíritu norteamericano que está más cerca del populismo y del antiintelectualismo de los profetas del siglo XIX que del frío *ethos* de la era de la razón. Los «renacimientos» espectaculares y aparatosos del Segundo Gran Despertar dejaron una impronta permanente en el estilo político de Estados Unidos, cuyas manifestaciones masivas, cuyos desenfado y ostentoso carisma son muy desconcertantes para muchos europeos. Como sucede hoy con muchos movimientos fundamentalistas, estos profetas del Segundo Gran Despertar dieron a las personas explotadas y privadas de derechos un medio para que sus opiniones fueran escuchadas. Esos movimientos dieron al pueblo lo que Martin Luther King llamó «una sensación de ser alguien».[76] Del mismo modo que los grupos fundamentalistas, estas nuevas sectas apelaban a un orden primitivo y estaban decididas a reconstruir la fe original; consideraban las Sagradas Escrituras de una manera completamente nueva: las interpretaban de forma literal y, a veces, abreviada. También solían ser dictatoriales. Es una paradoja que, en la América de comienzos del siglo XIX, como en los movimientos fundamentalistas de finales del XX, el anhelo de independencia, autonomía e igualdad condujera implícitamente a grandes multitudes a obedecer a demagogos religiosos. A pesar de su discurso sobre la liberación, Joseph Smith creó algo parecido a una dictadura religiosa, mientras que Alexander Campbell se convirtió en el hombre más rico de Virginia Occidental y lideró su grey con mano de hierro, cuando antes había elogiado el igualitarismo y los ideales de justicia de la Iglesia primitiva.

El Segundo Gran Despertar muestra el tipo de soluciones que mucha gente encuentra cuando su sociedad atraviesa el doloroso proceso de la modernización. Al igual que los fundamentalistas modernos, los profetas del Despertar organizaron una rebelión contra el racionalismo ilustrado de las clases gobernantes e insistieron en una identidad más religiosa. Al mismo tiempo, hicieron accesible el *ethos* moderno a las personas que no habían tenido la oportunidad de estudiar los escritos de Descartes, Newton o John Locke. La rebelión de estos profetas fue exitosa y duradera en Estados Unidos, lo que significa que no debemos esperar que los fundamentalismos sean efímeros o una «locura» pasajera en las sociedades

que se están modernizando. Las nuevas sectas norteamericanas pudieron parecer extrañas a la elite, pero eran esencialmente modernas y una parte integral del Nuevo Mundo. Esto también es aplicable al movimiento milenarista fundado por el hacendado neoyorquino William Miller (1782-1849), que tras meditar a fondo sobre las profecías bíblicas, gracias a una serie de cálculos minuciosos –publicados en un panfleto en 1831–, «demostró» que el segundo advenimiento de Cristo tendría lugar en 1843. Miller leía su Biblia de una manera esencialmente moderna. En lugar de verla como un relato simbólico-místico de las realidades eternas, supuso que algunos relatos, como el Apocalipsis, eran predicciones exactas de acontecimientos inminentes que podían calcularse con precisión científica y matemática. Entonces, la gente empezó a leer los textos para informarse, porque la verdad debía someterse a una demostración científica y práctica. Miller estaba tratando el *mythos* de la Biblia como si fuera *logos*, y él y su ayudante, Joshua Hines, destacaban constantemente la naturaleza sistemática y científica de sus investigaciones.[77] El movimiento también era democrático: cualquiera podía interpretar la Biblia por sí mismo y Miller alentaba a sus seguidores a cuestionar sus cálculos y hallar teorías propias.[78]

Aun cuando parecía improbable y extraño, el millerismo tuvo un éxito instantáneo. Unos cincuenta mil norteamericanos llegaron a ser confirmados como milleristas y otros miles simpatizaban con el movimiento sin haberse unido al grupo.[79] Sin embargo, inevitablemente, el millerismo se convirtió en una demostración práctica del peligro de interpretar el *mythos* de la Biblia al pie de la letra. El segundo advenimiento no se produjo en 1843, como prometía Miller, y los milleristas se sintieron defraudados. No obstante, su fracaso no significó el fin del movimiento, que llegó a tener, y sigue teniendo, una gran adhesión en Estados Unidos. Aparte de la «gran decepción» de 1843, aparecieron otras sectas, como los Adventistas del Séptimo Día, que corrigieron el calendario escatológico y, mediante predicciones precisas, permitieron a las nuevas generaciones de norteamericanos esperar un final inminente de la historia.

Al principio, este nuevo cristianismo vulgar y democrático quedó confinado a las clases más pobres e incultas, pero a mediados del siglo XIX, Charles Finney (1792-1875), una figura crucial en la religión norteamericana, lo introdujo en la clase media. De esta manera, contribuyó a hacer de este cristianismo «evangélico» –basado en la lectura literal de los Evangelios y en la intención de cristianizar a la nación secular– la religión dominante de Estados Unidos.[80] Finney usaba los métodos burdos y visionarios de los profetas más antiguos, pero se dirigía a abogados, médicos y comerciantes, a los que instaba a amar a Cristo directamente, sin la mediación de la Iglesia oficial, a pensar por sí mismos y a rebelarse contra la hegemonía de los teólogos instruidos en las congregaciones. También urgía a su audiencia de la clase media a unirse a otros evangelistas en la reforma social de la sociedad.[81]

Tras la Revolución, el Estado había declarado su independencia de la religión y, al mismo tiempo, los cristianos de todas las congregaciones comenzaban a distanciarse del Estado. Había desilusión y desencanto con la revolución. Los protestantes comenzaron a insistir en preservar su propio «espacio» religioso al margen del gobierno deísta republicano. Ellos eran la comunidad de Dios y no pertenecían a la clase dirigente federal. Todavía creían que Estados Unidos debía ser una nación devota, y la virtud pública era considerada, cada vez más, una cualidad no política.[82] Era mejor trabajar para la redención de la sociedad independientemente del Estado y hacerlo en las iglesias, las escuelas y las numerosas asociaciones protestantes que surgieron en los Estados norteños durante la segunda década del siglo XIX, después del Segundo Gran Despertar. Los cristianos empezaron a trabajar para un mundo mejor. Organizaban campañas contra la esclavitud y el alcoholismo y para acabar con la opresión de los grupos marginados. Muchos milleristas habían estado comprometidos con organizaciones abolicionistas y feministas.[83] Indudablemente, en todo esto había un elemento de control social. También existía una desagradable motivación nacionalista en el énfasis que se ponía sobre las virtudes protestantes de la sobriedad, la vida sana y la frugalidad. Los protestantes estaban muy molestos con la afluencia masiva de inmigrantes católicos a América. En la época de la revolución, la comunidad católica sólo

representaba el 1 por ciento de la población total, pero a mediados del siglo XIX había más de dos millones y medio de católicos y el catolicismo romano constituía la confesión cristiana más grande en Estados Unidos.[84] Se trataba de un crecimiento alarmante en una nación que siempre había considerado al Papa como el Anticristo. Algunos de los esfuerzos de la reforma evangelista eran un intento obvio de contrarrestar esta influencia católica. Por ejemplo, la sobriedad había sido promovida en contra del hábito de beber de los nuevos inmigrantes polacos, irlandeses e italianos.[85]

No obstante, estos movimientos protestantes también eran positivos y modernizadores. Destacaban de manera especial el valor de todo ser humano. Por ejemplo, promovieron un igualitarismo que contribuyó a hacer intolerable la esclavitud en los Estados del norte, aunque no en los del sur, que fue casi indiferente al Segundo Gran Despertar y mantuvo una estructura social elitista y premoderna hasta mucho después de la guerra civil.[86] Las congregaciones evangelistas ayudaron al pueblo a aceptar el ideal moderno de los derechos humanos inalienables en un contexto cristiano, al menos en el norte de Estados Unidos. Los movimientos feministas y de reforma penal y educativa, que habían sido iniciados por los cristianos evangélicos, también avanzaron. Los mismos grupos reformistas ayudaron al pueblo a adquirir el espíritu moderno. Sus miembros tomaron una decisión consciente y voluntaria de unirse a una asociación y aprender cómo planear, organizar y perseguir un objetivo claramente definido de una manera racional y moderna. Con el tiempo, los cristianos evangelistas formarían la columna vertebral del partido *whig* –del que surgió en gran medida el Partido Republicano–, mientras que sus oponentes –la Vieja Luz y los católicos– terminarían afiliándose al Partido Demócrata. Los *whigs* republicanos pretendían crear un «imperio de la justicia» en Estados Unidos basado en las virtudes de la fe en lugar de en los principios de la Ilustración.

Por lo tanto, a mediados del siglo XIX, los evangelistas ya no eran marginados ni estaban privados de los derechos civiles. Habían hecho oír sus voces y desafiado a la clase gobernante laicista. Estaban compro metidos en una «reconquista» de la sociedad norteamericana, que debía volver al *ethos* estrictamente protestante. Se sentían orgullosos de sus logros, pues habían dejado una impronta indeleble en la cultura

estadounidense que, a pesar de la Constitución, era ahora más cristiana que nunca. Entre 1780 y 1860, el aumento de congregaciones cristianas en Estados Unidos superó holgadamente el del índice de crecimiento de la población. En 1780, existían sólo 2500 congregaciones; en 1820, eran unas 11.000, y en 1860 se habían multiplicado por veinte hasta llegar a 52.000. En comparación, la población estadounidense había aumentado aproximadamente de cuatro millones, en 1780, a 10 millones en 1820, y a 31 millones en 1860, es decir, sólo se multiplicó por ocho.[87] En Europa, la religión se estaba identificando cada vez más con la clase gobernante, y el pueblo recurría a ideologías alternativas, pero en Estados Unidos el protestantismo había estado más del lado del pueblo que de la clase dirigente y esta tendencia ha continuado hasta hoy, razón por la que es tan difícil encontrar un movimiento popular en esa nación que no esté más o menos asociado a la religión. A mediados del siglo XIX, el cristianismo en Estados Unidos era vigoroso y tenía asegurado un futuro triunfo.

En Europa la historia era muy diferente. Las ideologías dominantes, que estaban introduciendo a los europeos en el mundo moderno, no eran religiosas sino seglares, y la atención de la gente se concentraba más en este mundo que en el otro. Esto era evidente en la obra del filósofo alemán Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), quien trajo a la Tierra al Dios trascendente y lo hizo humano. La plenitud se iba a encontrar en este mundo, no en lo sobrenatural. En su *Fenomenología del espíritu* (1807), el espíritu universal sólo podía lograr todo su potencial si se hallaba en las condiciones limitantes del espacio y del tiempo, y esto ocurría plenamente en la psique humana. Por consiguiente, los seres humanos también tenían que renunciar a la vieja idea de un Dios trascendente para entender que ellos mismos eran divinos. El mito, una nueva versión de la doctrina cristiana de la Encarnación, también se puede considerar como un remedio para el alejamiento del mundo que afectaba a muchos pueblos modernos. Se intentaba así restituir el carácter sagrado a un mundo que había sido despojado de lo divino y mejorar la visión de la mente humana, cuyas capacidades habían parecido tan reducidas en la filosofía de Descartes y Kant. Pero, sobre todo, la postura de Hegel expresaba la dinámica progresista de la modernidad. No había ningún retroceso a un periodo de

esplendor; el mundo de Hegel se recreaba de forma continua. En lugar de la vieja convicción conservadora de que todo había sido dicho, Hegel imaginaba un proceso dialéctico en el que los seres humanos estaban siempre comprometidos en la destrucción de las ideas pasadas, que en otro tiempo habían sido sagradas e incontrovertibles. En esta dialéctica, cada estado del ser producía inevitablemente su opuesto; estos opuestos se enfrentaban, se integraban y se complementaban en una síntesis más avanzada; luego todo el proceso comenzaba de nuevo. En esta visión no había un retorno a las fuentes, sino una evolución continua hacia una verdad completamente nueva y sin precedentes.

La filosofía de Hegel expresaba el optimismo dinámico de la Edad Moderna, que ahora había dejado atrás al espíritu conservador de modo irrevocable. Pero algunos no podían entender por qué razón Hegel se interesaba en Dios. Los europeos estaban empezando a ver la religión y la mitología no sólo como obsoletas, sino como perjudiciales. En lugar de remediar nuestra sensación de aislamiento, se pensaba que la intensificaban. Por ejemplo, el discípulo de Hegel Ludwig Feuerbach (1804-1872) consideraba a Dios como la antítesis de la humanidad, y adujo que la religión estaba originando «la separación del hombre de sí mismo... Dios es perfecto, el hombre es imperfecto; Dios es eterno, el hombre es finito; Dios es todopoderoso, el hombre es débil».[88] Para Karl Marx (1818-1883), la religión era el síntoma de una sociedad enferma, un narcótico que hacía tolerable el sistema social enfermo, y eliminaba el deseo de encontrar un remedio al desviar la atención de este mundo al otro.[89]

Los ateos estaban empezando a explorar el terreno de la moral. Esto representaba una nueva fase en la ciencia moderna y llegó a ser evidente después de la publicación, en 1859, de *El origen de las especies por medio de la selección natural*, de Charles Darwin (1809-1882). En lugar de reunir los hechos, como describía Bacon, Darwin expuso una hipótesis: los animales, las plantas y los seres humanos no habían sido creados completamente formados, como sugiere la Biblia, sino que se habían desarrollado de forma paulatina durante un periodo de adaptación evolutiva a su ambiente. En *El origen del hombre* (1871), Darwin proponía que el *Homo sapiens* había evolucionado del mismo protosimio que fue el

progenitor del orangután, el gorila y el chimpancé. En los círculos fundamentalistas, el nombre de Darwin se convirtió en el prototipo del ateísmo, pero su obra no pretendía atacar a la religión, sino que era una exposición seria y concienzuda de una teoría científica. El propio Darwin era agnóstico, pero siempre había respetado la fe religiosa. No obstante, *El origen de las especies* fue un éxito editorial. El día de la publicación se vendieron 1400 ejemplares. Indudablemente, esta obra y los trabajos posteriores del científico significaron un nuevo golpe para la autoestima humana. Copérnico había desplazado a la humanidad del centro del cosmos, Descartes y Kant habían alejado a los humanos del mundo físico y ahora Darwin sugería que éramos simples animales. Los hombres no habían sido especialmente creados por Dios, sino que habían evolucionado como todo lo demás. En realidad, parecía no haber lugar para Dios en el proceso creativo, y el mundo, «con las garras y los dientes sanguinolentos», no tenía ningún propósito divino.

Pero en los años posteriores a la publicación de su obra, la reacción religiosa cesó. Hubo mucho más alboroto al año siguiente, cuando siete clérigos anglicanos publicaron *Essays and Reviews* [Ensayos y reseñas], que ponía la crítica bíblica más reciente al alcance del lector común.[90] Desde finales del siglo XVIII, los estudiosos alemanes se habían dedicado a las nuevas técnicas de análisis literario, arqueología y lingüística comparativa de la Biblia, sometiéndola a una metodología científicamente empírica. Ellos aducían que los primeros cinco libros de la Biblia, atribuidos tradicionalmente a Moisés, en realidad habían sido escritos mucho después y por una serie de autores diferentes; el Libro de Isaías tenía, al menos, dos fuentes diferentes y lo más probable es que el rey David no fuera el autor de los Salmos. La mayoría de los milagros descritos en la Biblia no eran más que figuras literarias y no se podían interpretar de forma literal; y tampoco había que considerar como históricos numerosos episodios bíblicos. En *Essays and Reviews*, los clérigos británicos mantenían que la Biblia no debía tener un tratamiento especial, sino que debía someterse al mismo rigor crítico que cualquier otro texto.[91] La nueva «alta crítica» representaba el triunfo del discurso racional del *logos* sobre el mito. La ciencia racional había sometido el *mythoi* de la Biblia a un

escrutinio extremo y había descubierto que algunas de sus declaraciones eran «falsas». Los relatos bíblicos tan sólo eran «mitos», lo que en el lenguaje popular significaba que no eran ciertos. Este análisis crítico llegaría a ser la bestia negra de los fundamentalistas cristianos, porque parecía un gran ataque contra la religión, pero esto había ocurrido porque los occidentales habían perdido el sentido original de lo mítico y pensaban que las doctrinas e historias bíblicas eran *logoi*, relatos que pretendían ser exactos en los hechos y fenómenos que se podían investigar científicamente. Sin embargo, al revelar lo imposible que era leer la Biblia de una manera completamente literal, la «alta crítica» también podía contrarrestar la tendencia creciente de dar un carácter «científico» a la religión cristiana.

Al observar la discrepancia entre la hipótesis de Darwin y los primeros capítulos del Génesis, algunos cristianos –como Asa Gray (1810-1888), amigo y colega científico de Darwin– trataron de compatibilizar la selección natural con la lectura literal del Génesis. Después, el proyecto Creation Science [Ciencia de la Creación] iría aún más lejos en su intento de que el Génesis fuera científicamente respetable. Pero este modo de enfocar las cosas carecía de sentido, pues la historia bíblica de la creación, como mito, no era un relato histórico de los orígenes de la vida, sino una reflexión espiritual acerca del significado fundamental de la vida, sobre lo cual el *logos* científico no tenía nada que decir.

Aun cuando Darwin no lo había previsto, la publicación de *El origen de las especies* causó un conflicto preliminar entre la religión y la ciencia, pero los primeros dardos no fueron lanzados por los religiosos, sino por los laicistas más agresivos. Un grupo de laicos encabezado por Thomas H. Huxley (1825-1895), en Inglaterra, y Karl Vogt (1817-1895), Ludwig Buchner (1824-1899), Jakob Moleschott (1822-1893) y Ernst Haeckel (1834-1919), en el continente, popularizó la teoría de Darwin a través de giras y conferencias en las que demostraban que la ciencia y la religión eran incompatibles. En realidad, estaban predicando una cruzada contra la religión.[92]

Huxley pensaba que tenía que librar una batalla. La razón, insistía, debía ser el único criterio de la verdad. La gente tenía que escoger entre la mitología y la ciencia racional. No podía existir ningún compromiso: «una u otra tendrá que sucumbir después de una lucha de duración desconocida».[93] Para Huxley, el racionalismo científico era una nueva religión seglar: exigía una conversión y un compromiso total. «En las cuestiones del intelecto, siga a su razón tan lejos como le lleve, sin hacer ningún otro tipo de consideración», manifestaba a su audiencia. «Y no pretenda que las conclusiones sean seguras cuando no son demostradas y demostrables.»[94] Huxley estaba respaldado por la cultura moderna y progresista, cuyos resultados habían sido tan espectaculares que se podía afirmar que era el único árbitro de la verdad. Pero la verdad se había limitado a lo que es «demostrado y demostrable», lo cual, al margen de la religión, excluía las verdades expresadas por el arte o la música. Para Huxley, no había ninguna otra opción posible. Únicamente la razón era verdadera y los mitos de la religión eran falsos. Esto equivalía a una declaración final de independencia respecto a las limitaciones míticas del periodo conservador. La razón ya no estaría sometida a un tribunal superior ni limitada por los preceptos morales, sino que debía llegar a una conclusión «sin hacer ningún otro tipo de consideración». Los cruzados del continente fueron más allá en su guerra contra la religión. El éxito editorial de Buchner, *Force and Matter* [Fuerza y materia], un libro mediocre que el propio Huxley despreciaba, aducía que el Universo no tenía ningún propósito, que todo en el mundo se había originado de una simple célula y que solamente un idiota podía creer en Dios. Pero el gran número de lectores que tuvo este libro y las multitudes que acudían a las conferencias de Haeckel demostraban que una cantidad significativa de europeos deseaba oír que la ciencia había desbancado a la religión de una vez por todas.

Esto fue así porque los científicos, los críticos y los filósofos modernos, en su afán de tratar las verdades religiosas como si fueran *logoi* racionales, las habían hecho parecer increíbles. En 1882, Friedrich Nietzsche (1844-1900) proclamó la muerte de Dios. En su obra *La gaya ciencia* cuenta la historia de un loco que irrumpe una mañana en el mercado gritando «¡Busco a Dios!». Cuando los espectadores, desdeñosos y

burlones, le preguntan si cree que Dios ha emigrado o se ha escapado, el loco los traspasa con la mirada. «¿Que adónde ha ido Dios?», exclamó, «¡lo hemos matado vosotros y yo! ¡Nosotros somos sus asesinos!»[95] En cierto sentido, Nietzsche tenía razón. Sin un mito ni un culto, sin un ritual ni una plegaria, el sentido de lo sagrado inevitablemente desaparece. Al hacer de Dios una verdad conceptual, procurando llegar a lo divino sólo a través del intelecto –como intentaron hacer algunos creyentes–, los hombres modernos lo habían matado. Con toda la dinámica de su cultura orientada al futuro era imposible aprehender psicológicamente lo sagrado por los medios tradicionales. Tal como habían hecho antes los judíos marranos que, por razones muy diferentes, se habían sumergido en un limbo religioso, muchos hombres modernos estaban viendo las verdades de la fe como débiles, arbitrarias e incomprensibles.

El loco que aparece en *La gaya ciencia* creía que la muerte de Dios había arrancado a la humanidad de sus raíces, desviado a la Tierra de su rumbo y la había abandonado en un universo desconocido. Todo lo que antes había dado un sentido de la dirección a los seres humanos se había desvanecido. «¿Hay todavía un arriba y un abajo?», se preguntaba. «¿Flotamos en una nada infinita? ¿Nos persigue el vacío con su aliento?»[96] Hay que tener en cuenta que Nietzsche escribía en una época en la que el entusiasmo exuberante de la modernidad estaba empezando a ceder paso a un temor inexpresable, un terror profundo, una sensación de vacío y aniquilación que sería parte de la experiencia moderna. Esto afectaría no sólo a los cristianos de Europa, sino a los judíos y a los musulmanes, que también habían iniciado un proceso de modernización que les parecía igualmente desconcertante.

4
Judíos y musulmanes se modernizan (1700-1870)

Si la modernización fue difícil para los cristianos de Europa y América, fue aún más problemática para los judíos y los musulmanes. Estos últimos vivieron la modernidad como una fuerza extraña, invasora, asociada inextricablemente a la colonización y la dominación extranjera. Tenían que adaptarse a una civilización, cuyo lema era la independencia, cuando ellos sufrían la dependencia política en su propia carne. Por otra parte, el *ethos* moderno era muy hostil con el judaísmo. A pesar de su discurso de tolerancia, los pensadores de la Ilustración todavía miraban con desdén a los judíos. En su *Diccionario filosófico* (1764), Voltaire (1694-1778) se refería a ellos como «un pueblo totalmente ignorante» en el que se combinan «la avaricia despreciable y la superstición más repugnante con un odio violento hacia todas las naciones que los han tolerado». El barón D'Holbach (1723-1789), uno de los primeros ateos declarados de Europa, llamaba a los judíos «los enemigos de la raza humana».[1] Kant y Hegel veían el judaísmo como una fe degradada y servil, completamente opuesta a lo racional,[2] mientras Karl Marx, que era descendiente de judíos, mantenía que éstos eran los responsables del capitalismo, que, en su opinión, era la fuente de todos los males del mundo.[3] Por consiguiente, los judíos tenían que adaptarse a la modernidad rodeados de una atmósfera de odio.

En América, los acontecimientos de los siglos XVIII y XIX habían separado a los cristianos protestantes en dos bandos opuestos. En la misma época, se había producido un conflicto similar dentro del judaísmo de Europa oriental. Los judíos de Polonia, Galitzia, Bielorrusia y Lituania estaban divididos en corrientes opuestas que tuvieron un papel crucial en la formación del fundamentalismo. El jasidismo, que en este sentido no difería de la Nueva Luz protestante, hizo su aparición exactamente al mismo

tiempo que los calvinistas norteamericanos estaban viviendo el primer Gran Despertar. En 1735, un tabernero judío pobre llamado Israel ben Eliezer (1700-1760) anunció que había recibido una revelación que lo convertía en «Maestro del Nombre» (Baal Shem), uno de los exorcistas que vagaban por las aldeas y distritos rurales de Polonia haciendo milagros de curación en el nombre de Dios. Pronto adquirió una reputación especial, porque solía responder tanto a las necesidades espirituales como a las físicas de los pobres, de modo que llegó a ser conocido como el Besht, acrónimo de Baal Shem Tov, literalmente «Maestro del Buen Nombre», un maestro excepcional. Fue una época oscura para el judaísmo polaco. El pueblo todavía no se había recuperado del escándalo mesiánico de Shabbetai, y las comunidades judías, que habían sufrido graves problemas económicos como consecuencia de las masacres de 1648, estaban ahora en una crisis espiritual. En su lucha por la supervivencia, los judíos más prósperos no distribuían equitativamente las cargas impositivas, por lo que la brecha entre pobres y ricos se amplió y los hombres más poderosos, frecuentadores de la corte, asumieron el gobierno de la comunidad *(kehillah)* y dejaron desamparados a los más débiles. Además, muchos rabinos consentían esta opresión, no se preocupaban por los pobres y empleaban sus energías intelectuales en discusiones casuísticas acerca de los pormenores de la ley hebrea. Los más desheredados se sentían abandonados, había un vacío espiritual y una moral pública declinante y reinaba la superstición. Los predicadores populares procuraban educar a los judíos más necesitados, defendían su causa y criticaban a la elite rabínica por el descuido de sus deberes. Con frecuencia, estos *jasidim* («judíos piadosos») formaban células separadas y grupos de oración independientes de las sinagogas. Fue en estos círculos jasídicos donde el Besht se presentó en 1735, declaró ser un Baal Shem y se convirtió en su rabino.[4]

El Besht transformó completamente este jasidismo, que no podían controlar los rabinos corruptos, para atender las necesidades espirituales del pueblo. Hacia 1750, habían aparecido células jasídicas en la mayoría de los pueblos de Podolia, Volinia, Galitzia y Ucrania. Una fuente contemporánea ha estimado que hacia el final de su vida, el Besht tenía aproximadamente cuarenta mil seguidores que oraban en sus propias sinagogas

independientes.[5] A comienzos del siglo XIX, el jasidismo dominaba la mayor parte de las comunidades judías de Polonia, Ucrania y Galitzia oriental, se había establecido en muchos pueblos de Bielorrusia y Rumania y había empezado a penetrar en Lituania.

Al igual que el protestantismo de la Nueva Luz, el jasidismo llegó a ser un movimiento masivo en oposición a la elite religiosa; incluso formó sus propias congregaciones, del mismo modo que aquélla había establecido sus propias iglesias. Ambos movimientos eran populares con elementos tradicionales. Así como los protestantes radicales criticaban a la elite religiosa que dependía de su aprendizaje y conocimiento teológico, el jasidismo rechazaba la erudición de los rabinos en la Torah, y el Besht declaró que la oración debía tener precedencia sobre el estudio de la Torah, una medida revolucionaria. Durante siglos, los judíos habían aceptado la autoridad de un rabino sobre la base de su conocimiento de la Torah, pero como los rabinos parecían haberse apartado de los problemas sociales urgentes de la comunidad para sumergirse en los textos sagrados, los *jasidim* reprobaron esta erudición banal, aun cuando ellos, a su manera, también estudiaban los textos sagrados.

Sin embargo, a diferencia de la secta protestante Nueva Luz, que había adoptado una espiritualidad modernizadora, el jasidismo era un movimiento de reforma típicamente conservador. Su espiritualidad era mística, basada en el símbolo luriano de la luz divina que había quedado atrapada en la materia durante la catástrofe original, pero el Besht convirtió esta visión trágica en una apreciación positiva de la omnipresencia de Dios. Los destellos de luz divina se podían encontrar absolutamente en todo. No había lugar donde Dios no estuviera: el jasidismo más instruido llegó a ser consciente de esta oculta dimensión divina a través de la práctica, en todo momento, de concentración y de unión mística *(devequt)* de Dios. No obstante, ninguna actividad mundana o carnal era profana. Dios siempre era accesible y los fieles podían sentir su presencia mientras comían, bebían, hacían el amor o realizaban negocios. El jasidismo debía mostrar su conocimiento de esta presencia divina. Desde el principio, la plegaria era extática y aparatosa; los fieles combinaban su culto con gestos violentos y extraños, destinados a ayudarles a concentrar todo su ser en la oración.

Solían dar palmadas, agitar sus cuerpos y sus cabezas de un lado a otro y golpear las paredes. Esto ayudaba al creyente a tomar conciencia de que todo su ser debía responder a las fuerzas divinas de su entorno inmediato, como la llama de una vela responde a cada fluctuación del viento. Algunos daban saltos mortales en las sinagogas para expresar la transformación del ego en su sometimiento total a Dios.[6]

Pero las innovaciones del jasidismo tenían sus raíces en el pasado y se presentaban como la recuperación de una antigua verdad. El Besht afirmaba que había sido instruido en los misterios divinos por Ajías de Siló, el maestro del profeta Elías, y que él mismo encarnaba al espíritu de Elías.[7] El Maestro del Buen Nombre y sus seguidores todavía leían las Sagradas Escrituras a la vieja manera mística. En lugar de leerla con intención crítica o para adquirir información, el Besht hacía del estudio de la Torah una disciplina espiritual. «Le enseñaré la manera de aprender mejor la Torah», solía decir a algún discípulo, «no para sentirse [consciente de] sí mismo, sino para ser como un oído atento que escucha el mundo del habla, pero que no emite palabra alguna.»[8] El creyente tenía que abrir su corazón al texto y desprenderse del ego. Esta trascendencia del ego era una forma de éxtasis que exigía un control disciplinado de las capacidades mentales del creyente y era muy diferente de los frenéticos arrebatos de los miembros de los movimientos de revitalización norteamericanos. Al Besht no le interesaba la lectura literal de la Biblia, sino que iba más allá de las palabras, a los mensajes divinos. Además, enseñaba a sus seguidores a ver a través de la superficie del mundo exterior y a ser conscientes de la presencia interior. Un día fue visitado por Dov Ber (1710-1772), un sabio cabalista, que después sucedería al Besht como líder del movimiento jasidista. Los dos hombres examinaron un texto luriano acerca de los ángeles y el Besht dijo que la exégesis literal de Dov Ber era correcta, pero inadecuada. Le pidió que se pusiera de pie por consideración a los ángeles, y tan pronto como Dov Ber lo hizo, «toda la casa se llenó de luz, iluminándolo todo a su alrededor y [ambos] sintieron la presencia de los ángeles que habían sido mencionados». «La lectura simple es como usted la dice», le dijo a Ber,

«pero en su manera de estudiar falta alma.»[9] Una lectura totalmente racional, sin las actitudes y los gestos devotos de la oración, no podía dar al lector la visión de la realidad invisible a la que se refería el texto.

En muchos aspectos, el jasidismo era la antítesis del espíritu europeo de la Ilustración, que estaba empezando a penetrar en Europa oriental al final de la vida del Besht. Mientras que los *philosophes* y científicos creían que únicamente la razón podía conducir a la verdad, el Besht promovía la intuición mística junto con lo racional. El jasidismo negaba las separaciones de la modernidad –la religión de la política, lo sagrado de lo profano– y adoptaba una perspectiva «holística» que veía la santidad en todo. Mientras que la ciencia moderna había desencantado el mundo y consideraba al cosmos despojado de lo divino, el jasidismo creía en la inmanencia sagrada. Aun cuando era un movimiento del pueblo, no fue democrático. El Besht creía que el creyente normal no podía tener una unión directa con Dios, pues sólo podía acceder a lo divino a través de un «hombre justo» *(tzadik)* que poseyera un conocimiento místico *(devequt)* de Dios más allá del alcance de la mayoría de la gente.[10] Por lo tanto, el creyente dependía totalmente de su *tzadik*, una actitud que Kant condenaría como una tutela indigna. En este sentido, el jasidismo estaba en profundo desacuerdo con la Ilustración, y muchos *jasidim* la rechazaron cuando comenzó a penetrar en Europa oriental.

Mientras el Besht vivió, el círculo rabínico oficial no lo tomó en serio, pero Dov Ber, el nuevo líder, era un hombre instruido y el movimiento se extendió bajo su liderazgo. Cuando el jasidismo llegó a Lituania, llamó la atención de una figura poderosa, Elijah ben Solomon Zalman (1720-1797), conocido como el *gaon* de Vilna, que estaba alarmado por las actitudes del movimiento jasidista, especialmente por su desprecio del estudio de la Torah, que había sido su principal pasión. Sin embargo, su erudición era muy diferente a la de los estudios casuísticos que hacían los rabinos polacos corruptos y tenía una vocación profundamente mística. Solía estudiar durante toda la noche con sus pies en agua helada para mantenerse despierto. Para Ben Solomon, el estudio de la Torah era un ejercicio desafiante e intenso: gozaba con lo que él llamaba el «esfuerzo» del estudio y, al parecer, esta intensa actividad mental lo introducía en un nuevo nivel

de conciencia. Cuando se permitía dormir, la Torah penetraba en sus sueños y experimentaba una elevación mística a lo divino. De esta manera, el estudio de la Torah era un encuentro con Dios. Como explicaba su discípulo, el rabino Hayyim Volozhiner (1749-1821), «aquel que estudia la Torah comulga con Dios, ya que Dios y la Torah son uno».[11] Pero Ben Solomon también tenía tiempo para los estudios modernos: poseía conocimientos de astronomía, anatomía, matemáticas e idiomas extranjeros. El jasidismo le parecía herético y oscurantista. Con el tiempo, el conflicto se agravó: sus seguidores, a quienes los judíos jasidistas llamaban *mitnaggedim* («opositores»), a veces observaban los ritos del duelo cuando uno de sus miembros se convertía al jasidismo, como si hubiera muerto. Y los partidarios del jasidismo, por su parte, pensaban que los *mitnaggedim* no eran verdaderos judíos. Por último, en 1772, el *gaon* excomulgó el jasidismo de Vilna y Brody. Se dijo que esta expulsión provocó la muerte de Dov Ber.

Hacia el final de la vida de Ben Solomon, el rabino Shneur Zalman (1745-1813), un líder jasidista de Ucrania y Bielorrusia, trató de lograr una reconciliación, pero aquél se negó a hablar con él. En realidad, la publicación del libro *Tanya* (1791), de Zalman, le inspiró un nuevo edicto de excomunión. Se trató de una actitud lamentable, pues Zalman estaba evolucionando hacia un nuevo tipo de jasidismo, llamado *habad*,[12] que era mucho más compatible con la espiritualidad de los *mitnaggedim* y consideraba el pensamiento racional como el punto de partida de la búsqueda espiritual. Zalman también aceptaba algunos de los ideales de la Ilustración, que intentaba adaptar dentro de una estructura mística. Creía que era imposible encontrar a Dios sólo a través de nuestras capacidades racionales, pues si dependiéramos únicamente de nuestros sentidos –como suponían científicos y filósofos- el mundo parecería vacío de lo divino. Pero el místico podía utilizar sus capacidades intuitivas para acceder a un modo diferente de percepción que revelaba la presencia inmanente en todos los fenómenos. Zalman no se oponía a la razón, sino que defendía el viejo principio conservador de que el pensamiento racional no era el único modo de percepción; la razón y la intuición mística debían actuar simultáneamente. Cuando los judíos se comprometieron con el

conocimiento racional y el estudio de los temas seculares modernos, aducía Zalman, llegaron a ser conscientes de la limitación de sus mentes y trataron de superarla por medio de la plegaria extática.[13] Zalman alentaba a sus seguidores a adquirir un sentido de la trascendencia a través de las gesticulaciones violentas que el Besht había introducido. Él mismo solía rodar sobre el suelo y bailar salvajemente hasta entrar en un estado de trance, tal como hacía la gente.[14] Pero este éxtasis tenía su origen en el estudio y la concentración disciplinada. El *habad* enseñaba a sus fieles a explorar los niveles inconscientes más profundos de su mente hasta poder encontrar en el fondo de su ser –como los místicos en todas las grandes tradiciones– una presencia sagrada.

Por desgracia, el conflicto entre el jasidismo y el movimiento *mitnaggedim* se intensificó. Zalman estuvo preso en San Petersburgo durante algunos años, cuando los *mitnaggedim* lo denunciaron a las autoridades rusas como un perturbador del orden. Pero durante los primeros años del siglo XIX, la hostilidad comenzó a ceder. Los dos bandos comprendieron que tenían más que temer de los otros movimientos que de ellos mismos y, en consecuencia, unieron sus fuerzas para oponerse a estas nuevas amenazas. El movimiento más inquietante era el de la Ilustración judía (Haskalah), que había empezado a penetrar en el judaísmo de Europa oriental y que los grupos jasidistas y de *mitnaggedim* consideraban herético.

La Haskalah era una creación de Moses Mendelssohn (1729-1786). Hijo brillante de un especialista en la Torah, Moses había nacido en Dessau (Alemania) y a los catorce años de edad siguió a su maestro a Berlín. Allí quedó fascinado con los métodos modernos de la enseñanza laica y, con una velocidad prodigiosa, aprendió alemán, francés, inglés, latín, matemáticas y filosofía. Anhelaba tomar parte en la Ilustración alemana y llegó a ser amigo personal de Kant, con quien pasaba su tiempo libre en el estudio. En su libro *Phaedon* (1767) intentó demostrar la inmortalidad del alma sobre bases racionales, aunque en esto no había nada particularmente judío. Sin embargo, Mendelssohn se vio obligado a defender el judaísmo cuando se encontró con la hostilidad de la Ilustración hacia la fe judía. En 1769, el pastor suizo Johann Casper Lavater le desafió a defender el judaísmo en público; si no podía refutar las pruebas racionales del cristianismo, declaró

Lavater, debería someterse al bautismo. Mendelssohn también estaba alarmado por el prejuicio antisemita de un panfleto titulado *Sobre el mejoramiento cívico de la condición de los judíos* (1781), escrito por un funcionario del Estado prusiano, Christian Wilhelm Van Dohm. «Para proceder de una manera eficaz y competitiva», aducía Van Dohm, «una nación debe movilizar los talentos de tantas personas como sea posible, por eso tiene sentido emancipar a los judíos e integrarlos más plenamente en la sociedad, aun cuando no se les debería otorgar la ciudadanía ni permitirles ocupar cargos públicos.» Esto suponía que los judíos eran indeseables, y su religión, bárbara.

Mendelssohn se sintió moralmente obligado a responder y, en 1783, publicó *Jerusalén o acerca del poder religioso y el judaísmo*. La Ilustración alemana era muy positiva con respecto a la religión, y el propio Mendelssohn parecía compartir el mismo sereno deísmo de Locke, aunque es difícil reconocerlo como judaísmo. Mendelssohn admitía la existencia de un Dios benevolente como una cuestión de sentido común, pero insistía en que la razón debía preceder a la fe. Sólo podía aceptar la autoridad de la Biblia después de haber demostrado racionalmente su verdad. Desde luego, esto contradecía totalmente las prioridades de la religión conservadora tradicional, que daba por establecido que la razón no podía demostrar la verdad de los mitos que se encontraban en las Sagradas Escrituras. Mendelssohn también abogaba por la separación de la Iglesia y el Estado y por que la religión no saliera del ámbito de lo privado, una solución muy atractiva para los judíos que anhelaban liberarse de las restricciones del gueto y sentirse integrados en la cultura europea dominante. Al hacer de su fe un asunto puramente personal, podían seguir siendo judíos y convertirse en buenos europeos. Por otra parte, Mendelssohn insistía en que el judaísmo era una fe racional que se había adaptado perfectamente al espíritu de la época; sus doctrinas se basaban en la razón. Cuando Dios se reveló a Moisés en el monte Sinaí, dio al pueblo judío una ley y no un conjunto de doctrinas. Por lo tanto, a la religión sólo le concernía la enseñanza moral y la conducta humana y dejaba la mente de los judíos completamente libre. Mendelssohn parecía tener una escasa comprensión del elemento místico y mítico del judaísmo; el suyo era el primero de una serie de intentos de hacer

del judaísmo una religión aceptable para el mundo moderno, introduciéndolo en un molde racionalista que le era ajeno (como a la mayoría de las religiones).

Por supuesto, las ideas de Mendelssohn eran execrables para los *jasidim* y los *mitnaggedim* del este europeo, así como para los judíos más ortodoxos del mundo occidental, que lo consideraban un nuevo Spinoza, un hereje que había abandonado la fe y se había entregado a los gentiles. Esto le afectaba profundamente, pues si bien el judaísmo tradicional le parecía increíble y extraño, no quería abandonar al Dios judío ni su identidad judaica. Sin embargo, tenía una gran cantidad de discípulos. Desde el escándalo de Shabbetai Zevi, muchos judíos habían mostrado que deseaban trascender la rigidez del judaísmo tradicional, que les parecía limitante. Preferían seguir el ejemplo de Mendelssohn: mezclarse con la sociedad gentil, estudiar las nuevas ciencias y mantener su fe como una cuestión privada. Mendelssohn fue uno de los primeros en divisar una salida del gueto en la Europa moderna que no obligaba a los judíos a renegar de su herencia cultural ni de su pueblo.

Además de comprometerse con la vida intelectual de la Ilustración, muchos de los judíos *maskilim* («ilustrados») comenzaron a estudiar su propia herencia desde un punto de vista más secular. Como veremos, algunos emprendieron una exploración científica moderna de la historia judía; otros empezaron a estudiar y escribir en hebreo, la lengua sagrada que entre los judíos ortodoxos estaba reservada a la oración y los actos de devoción. De esta manera, los *maskilim* comenzaron a crear una nueva literatura hebrea, secularizando su idioma sagrado. Trataban así de encontrar una nueva manera de ser judíos, de desprenderse de lo que consideraban supersticiones del pasado y de lograr que el judaísmo fuera aceptado en la sociedad ilustrada.

Sin embargo, su capacidad para participar en la vida cultural dominante estaba muy limitada por las restricciones impuestas: los judíos no tenían un reconocimiento legal por parte del Estado, no podían participar en la vida política y todavía eran, oficialmente, una «raza aparte». Pero tenían grandes esperanzas en la Ilustración. Después de la revolución americana, se les había otorgado la ciudadanía en la organización política

secular de Estados Unidos. Cuando Napoleón Bonaparte, un líder imbuido del espíritu de la Ilustración, llegó al poder en Francia y empezó a construir un poderoso imperio, parecía que durante un tiempo, después de siglos de persecución, los judíos finalmente habían merecido respeto y un trato igualitario en Europa.

La libertad había sido el grito de batalla de la Revolución francesa y era el lema del gobierno de Napoleón. Ante la sorpresa y la incredulidad de aquellos que anhelaban escapar del gueto, Bonaparte anunció que los judíos de Francia iban a ser ciudadanos plenos de la república. El 29 de julio de 1806, los empresarios, los banqueros y los rabinos judíos fueron convocados al Ayuntamiento de París, donde juraron fidelidad al Estado. Unas pocas semanas después, Napoleón reunió a un grupo de judíos notables en una Asamblea a la que llamó el Gran Sanedrín; el Sanedrín era el antiguo consejo supremo del judaísmo, que no se reunía desde la destrucción del Templo de Jerusalén, en el año 70. El mandato de este organismo era dar una sanción religiosa a las resoluciones de las asambleas previas. Los judíos estaban eufóricos. Los rabinos declararon que la Revolución francesa era la «segunda ley desde el monte Sinaí», «nuestro éxodo de Egipto, nuestro Pesaj moderno», «la era mesiánica ha llegado con esta nueva sociedad de *liberté, égalité, fraternité»*.[15] A medida que los ejércitos franceses avanzaban a través de Europa, Napoleón introducía estos principios igualitarios en cada nación que ocupaba: los Países Bajos, Italia, España, Portugal y Prusia. Cada uno de estos países fue obligado a emancipar a sus judíos.

Sin embargo, durante la primera Asamblea de 1806, la hostilidad de la Ilustración hacia el pueblo judío salió a relucir en un discurso ofensivo del comisario de Napoleón, Louis Molé. Había oído que los prestamistas judíos en Alsacia estaban eludiendo el reclutamiento y esquilmando a la población. En consecuencia, se encargó a los delegados judíos en la Asamblea la tarea de reafirmar el sentido de ética cívica que su pueblo había perdido durante los largos siglos de «existencia degradante».[16] El 17 de marzo de 1808, Napoleón impuso restricciones económicas a los judíos mediante los posteriormente denominados «decretos infames». Durante los tres años que estuvieron en vigor, miles de familias judías se arruinaron. Como observa el

historiador norteamericano Norman Cantor, Napoleón ofreció a los judíos un «pacto fáustico»: ellos tenían que vender su única alma judía a cambio de la emancipación.[17] A pesar de su discurso inspirador acerca de la *liberté*, el Estado centralizado moderno era incapaz de tolerar las anomalías autónomas como el gueto. La organización política de la Ilustración tenía que ser legal y culturalmente uniforme, y los judíos planteaban un «problema» que era necesario resolver. Debían integrarse en la sociedad como burgueses franceses, abandonar su estilo de vida diferente y limitar su religión al estricto ámbito privado: los judíos, como tales, tenían que desaparecer.

La solución francesa llegó a ser el modelo de emancipación judía en el resto de Europa. La nueva tolerancia fue un progreso con respecto a la antigua segregación, pero era un resultado no solamente del idealismo magnánimo de la Ilustración, sino de las necesidades del Estado moderno. Un pragmatismo similar, como hemos visto, condujo a la aceptación constitucional del pluralismo en Estados Unidos. Si los gobiernos estaban dispuestos a responder eficazmente al desafío del mundo moderno y desarrollar una sociedad próspera, tenían que usar todos los recursos humanos a su alcance. Cualquiera que fuese la religión oficial del Estado, judíos, protestantes, católicos y laicos eran necesarios en los nuevos programas económicos e industriales. La legendaria agudeza comercial de los judíos era particularmente deseable y se consideraba esencial utilizar este activo en beneficio del Estado.[18]

No obstante, los viejos prejuicios subsistían. Excepto en Francia y Holanda, los derechos otorgados a los judíos se revocaron después de la derrota de Napoleón en Waterloo (1815) y la desintegración de su imperio. Los judíos volvieron a apiñarse en los guetos y hubo nuevos pogromos. Pero las necesidades del Estado moderno acabaron por obligar a los gobiernos a extender la ciudadanía a todos sus judíos, a condición de que aceptaran el «pacto fáustico». Aquellos Estados que habían concedido la igualdad y la ciudadanía a los judíos, como Gran Bretaña, Francia, Holanda, Austria y Alemania, fueron los que más prosperaron.[19] En cambio, los estados de Europa oriental, que no se democratizaron sino que intentaron limitar los beneficios de la modernidad a una elite, se quedaron atrás. Hacia

1870, la emancipación judía se había llevado a cabo en toda Europa occidental, pero en la oriental y en Rusia, donde los gobiernos usaban métodos más intimidatorios para abolir el separatismo judío, millones de ellos vivían alejados del Estado moderno y aferrados a las tradiciones rabínicas y jasidistas en actitud de desafío.[20]

En los primeros años que siguieron a la revocación de los derechos originales otorgados por Napoleón, muchos jóvenes judíos se sintieron desamparados y traicionados. Habían recibido una buena educación seglar y estaban dispuestos a tomar parte en la sociedad moderna, pero ahora no podían hacerlo. Mendelssohn les había mostrado un camino de salida del gueto, Napoleón les había prometido la libertad y ellos eran incapaces de volver al estilo de vida tradicional. En su frustración, muchos judíos alemanes se convirtieron al cristianismo para integrarse en la cultura imperante. Otros llegaron a estar convencidos de que había que tomar una medida drástica para evitar este flujo de conversiones y asegurar la supervivencia del judaísmo. Con ese fin, en Alemania se desarrollaron dos movimientos. Ambos tenían sus raíces en la Ilustración judía. Los *maskilim* creían que podían actuar como un puente entre el gueto y el mundo moderno. Podían hablar bien el alemán, tenían amigos gentiles y en público parecían perfectamente adaptados al estilo de vida europeo. En consecuencia, decidieron reformar su religión para hacerla más próxima al mundo moderno.

Esta reforma judía comenzó como un movimiento casi totalmente pragmático y, como tal, estaba orientado según los principios del *logos*. Su objetivo era abolir el *mythos* del judaísmo. Israel Jacobson (1768-1828) creía que si el judaísmo tuviera una apariencia menos extraña para el pueblo alemán, aumentarían las posibilidades de emancipación. Como laico y filántropo, Jacobson había establecido una escuela en Seesen, cerca de las montañas de Garz, donde los alumnos estudiaban temas laicos y judaicos. También fundó una sinagoga, donde el culto parecía ser más protestante que judío. Las oraciones se decían en el idioma vernáculo en lugar de en hebreo; había un coro mixto que cantaba en alemán y un sermón en esta lengua, que era mucho más importante que antes para la ceremonia. Los ritos tradicionales se habían reducido drásticamente. En 1815, Jacobson y

otros laicos llevaron este culto modernizado a Berlín y abrieron lo que llamaron «templos privados» para distinguirlos de las sinagogas regulares. En 1817, Edward Kley fundó un nuevo templo en Hamburgo, donde los reformistas eran aún más revolucionarios. Las plegarias que imploraban el advenimiento del Mesías y el retorno a Jerusalén fueron reemplazadas por una oración que celebraba la hermandad de toda la humanidad: ¿cómo iban a rezar por la restauración de un Estado mesiánico en Palestina cuando pretendían convertirse en ciudadanos alemanes? Hacia 1822 se instauraron rituales de confirmación inspirados en el modelo protestante, para los jóvenes de ambos sexos, y también se abandonaron los asientos separados para hombres y mujeres durante los oficios religiosos. Los rabinos de Hamburgo condenaron este movimiento de reforma e incluso, tras apelar al gobierno prusiano, lograron que se cerraran los templos de Berlín.[21] Durante los años siguientes, muchos jóvenes judíos, a quienes este judaísmo reformado les podría haber parecido afín, se convirtieron al cristianismo. Pero el templo de Hamburgo permaneció abierto y se establecieron otros en Leipzig, Viena y Dinamarca. En Estados Unidos, el dramaturgo Isaac Harby fundó un templo reformado en Charleston. El movimiento llegaría a ser muy popular entre los judíos norteamericanos y, hacia 1870, una gran proporción de las doscientas sinagogas de estadounidenses había adoptado al menos algunas prácticas de la reforma.[22]

El judaísmo reformado pertenecía completamente al mundo moderno, era racional, pragmático y partidario de la fe privada. Los reformistas estaban dispuestos a romper radicalmente con el pasado –en realidad, lo ansiaban– y desechar las doctrinas y oraciones tradicionales. En lugar de ver el exilio como una calamidad existencial, se sentían muy cómodos en la Diáspora. Todos promovían el judaísmo como una religión identificada con las virtudes de la modernidad: era racional, liberal y humana y dispuesta a liberarse de sus particularidades arcaicas y convertirse en una fe universal.[23] Estos reformadores no tenían ningún interés en lo irracional, en lo místico ni en lo misterioso. Si los viejos valores y creencias estaban impidiendo a los judíos hacer una contribución productiva a la vida moderna, aquéllos debían ser eliminados. Al principio, sus intereses eran completamente prácticos, pero a mediados del siglo XIX la reforma había

comenzado a atraer a los eruditos y rabinos que habían emprendido un estudio crítico de la historia judía. Leopold Zunz (1794-1886), Zachariah Frankel (1801-1875), Nachman Krochmal (1785-1840) y Abraham Geiger (1810-1874) sometieron las fuentes sagradas del judaísmo a los métodos científicos modernos de investigación. Además, formaron una escuela, a la que se dio el muy apropiado nombre de Wissenschaft des Judentums [Ciencia del Judaísmo], en la que era evidente la influencia de las filosofías de Kant y Hegel. El judaísmo, aducían, no era una fe que hubiera sido revelada en el pasado y para siempre; había evolucionado lentamente, llegando a ser cada vez más racional en el proceso. Las experiencias religiosas, que hasta entonces se habían expresado en visiones, ahora se podían conceptuar y aprehender por medio de la inteligencia crítica.[24] En otras palabras, el *mythos* se había transmutado en *logos*.

Los eruditos intentaban establecer un equilibrio entre las diferentes posiciones judías. Por ejemplo, Krochmal y Frankel coincidían con los tradicionalistas en que la Torah había sido revelada a Moisés en el monte Sinaí, pero discrepaban con ellos al negar el origen divino de la Halajah, el gran desarrollo y la elaboración de la ley judía basada en la Torah. Frankel aducía que la Halajah había sido completamente creada por el hombre, que era un producto de la razón y que, por lo tanto, se podía modificar para responder a las necesidades de la época. Krochmal mantenía que la historia judía mostraba que el judaísmo siempre había tomado ideas prestadas de otras culturas y que, de esa manera, había logrado sobrevivir. En consecuencia, no había ningún motivo por el cual los judíos no pudieran estudiar el mundo moderno y adoptar algunos de sus nuevos valores. En realidad, éste era el único modo de evitar que los judíos se convirtieran al cristianismo para disfrutar de los beneficios y desafíos de la sociedad moderna. Geiger creía que Mendelssohn había iniciado una nueva era judía; el judaísmo reformado liberaría la fe, inyectándole una saludable dosis de filosofía racionalista.

Pero, a veces, la Wissenschaft des Judentums criticaba la reforma. Por ejemplo, Krochmal era un judío observante, fiel a los viejos ritos que los reformadores estaban aboliendo. Frankel y Zunz creían que había un gran peligro en la abolición masiva de la tradición. En 1849, Zunz escribió un

artículo que presentaba los rituales judíos como signos que exteriorizan las verdades fundamentales. Las reglas de la dieta y el uso de filacterias habían llegado a ser, a través de los siglos, una parte esencial de la experiencia judía. Sin estos ritos, el judaísmo degeneraría en un sistema de doctrinas abstractas. Zunz apreciaba la significación crucial del culto, que hacía comprensibles los mitos y las creencias de la religión, y Frankel reconocía la importancia del ritual para ayudar a las personas a adoptar las actitudes espirituales correctas, pero temían que los reformadores llegaran a ser tan racionales que perdieran contacto con sus sentimientos. La razón sola no podía satisfacer las emociones ni producir la alegría y el placer que el judaísmo tradicional siempre había sido capaz de inspirar. Era un error abolir los ritos complejos y antiguos del Yom Kippur* u omitir toda mención al retorno mesiánico a Sión, porque estas imágenes habían determinado la conciencia judía y ayudado a este pueblo a adquirir un temor reverente y a mantener la esperanza en circunstancias intolerables.[25] Sin duda, era necesario introducir algún cambio, pero los reformadores parecían, a veces, insensibles al papel de la emoción en el culto. Zunz y Frankel estaban prevenidos contra el componente esencialmente mítico de la religión, pero no se adherían totalmente a la tendencia moderna de ver la razón como el único medio para llegar a la verdad. Geiger, por su parte, era completamente racionalista y favorable a las reformas generales. Sin embargo, a través de los años, los judíos reformistas reconocieron la importancia de las objeciones de Zunz y Frankel y restablecieron algunas de las prácticas tradicionales, ya que sin un elemento místico emotivo, la fe y el culto perdían su sentido.

Tanto los reformadores como los estudiosos de la Wissenschaft des Judentums estaban preocupados por la supervivencia de su religión en un mundo que parecía dispuesto a suprimirla, aunque de modo benévolo. Mientras observaban a sus correligionarios acudir presurosos a la pila bautismal, ellos se preocupaban profundamente por el futuro del judaísmo y procuraban encontrar maneras de asegurar su pervivencia. Veremos que mucha gente religiosa en el mundo moderno ha compartido esta ansiedad. En las tres religiones monoteístas, se han descubierto señales alarmantes de que la fe tradicional está en peligro mortal. El temor de la aniquilación es

uno de los mayores miedos humanos, y muchos de los movimientos religiosos que han surgido en el mundo moderno tienen su origen en este temor a la extinción. A medida que el espíritu laico se imponía y el racionalismo dominante llegaba a ser más hostil con la fe, la gente religiosa se ponía a la defensiva y fortalecía aún más su espiritualidad.

A comienzos del siglo XIX, los judíos tradicionales –a quienes los reformistas llamaban *Altglaubigen* («viejos creyentes»)– habían comenzado a sentirse acosados. Incluso después de la emancipación, continuaban viviendo como si los muros del gueto estuvieran intactos. Seguían inmersos en el estudio de la Torah y el Talmud e insistían en que la modernidad iba a ser evitada. Creían que los estudios gentiles eran incompatibles con el judaísmo. Uno de sus principales representantes era el rabino Moseh Sofer (1763-1839), de Presburgo (actual Bratislava). Sofer se oponía a cualquier cambio o adaptación a la modernidad –Dios, después de todo, no cambia–, prohibía a sus hijos leer los libros de Mendelssohn y se negaba a darles una educación seglar o participar en la sociedad moderna.[26] En suma, su respuesta instintiva era aislarse. Pero otros tradicionalistas consideraban necesario asumir una posición más creativa contra el peligro de las influencias laicas y racionalistas.

En 1803, el rabino Hayyim Volozhiner –un discípulo de Elijah Zalman, el *gaon* de Vilna– dio un paso decisivo que transformaría la espiritualidad judía cuando fundó en Volozhin (Lituania) una *yeshivah* (escuela religiosa) llamada Etz Hayyim. Durante el mismo siglo, se fundaron varias *yeshivot* más en otras partes de Europa oriental: Mir, Telz, Slobodka, Lomza y Novogrudok. En el pasado, una *yeshivah* (palabra hebrea que deriva del verbo «sentarse») había consistido simplemente en una serie de habitaciones detrás de la sinagoga, donde los estudiantes aprendían la Torah y el Talmud. Solían ser administradas por la comunidad local. Sin embargo, la *yeshivah* de Volozhin era algo completamente diferente. Hasta ella llegaban cientos de estudiantes de toda Europa para estudiar con expertos de fama internacional. El programa de estudios era exigente, los horarios eran prolongados y la admisión en ella no era fácil. El rabino Hayyim enseñaba el Talmud de acuerdo con el método que había aprendido del *gaon* de Vilna, analizando el texto y destacando la importancia de la coherencia

lógica, pero de una manera que permitía un encuentro espiritual con lo divino. La intención no era simplemente aprender «acerca» del Talmud; el proceso de aprendizaje de rutina, la preparación y la discusión acalorada eran tan importantes como cualquier conclusión final a la que se llegara en clase, porque ésta era una forma de plegaria, un ritual que daba a los estudiantes un sentido de lo sagrado. La actividad era intensa. Los jóvenes vivían aislados en una comunidad casi monástica y sus vidas espirituales e intelectuales estaban completamente determinadas por la *yeshivah*. Separados de sus familias y amigos, vivían inmersos en un mundo de erudición judaica. A algunos estudiantes se les permitía pasar un tiempo breve estudiando filosofía moderna o matemáticas, pero estos temas seglares eran secundarios y se pensaba que restaban tiempo para el estudio de la Torah.[27]

El propósito de las nuevas *yeshivot* había sido contrarrestar la amenaza del jasidismo: era una institución de los *mitnaggedim* destinada a reinstaurar el estudio riguroso de la Torah. Pero a medida que progresaba el siglo, la Ilustración judía llegó a considerarse una amenaza mayor y los dos movimientos se unieron contra los *maskilim*, a quienes veían como un caballo de Troya que introducía los males de la cultura seglar dentro de las comunidades judías. Por lo tanto, las nuevas *yeshivot* se convirtieron gradualmente en bastiones de la ortodoxia, cuya primera tarea era resguardarse de este peligro insidioso. Sólo el estudio de la Torah podía evitar la extinción del verdadero judaísmo.

La *yeshivah* se convirtió en la institución característica del fundamentalismo ultraortodoxo desarrollado en el siglo XX. Fue una de las primeras manifestaciones de este nuevo tipo de religiosidad combativa y de ella podemos sacar conclusiones destacables. El fundamentalismo –ya sea judío, cristiano o musulmán– rara vez surge como una batalla contra un enemigo externo –en el caso de Volozhin, este enemigo externo habría sido la cultura europea gentil–; por lo general, comienza como un conflicto interno en el que los tradicionalistas luchan contra sus propios correligionarios, que, según ellos, están haciendo demasiadas concesiones al mundo secular. El fundamentalista a menudo responderá instintivamente a la modernidad invasora creando un enclave de fe pura, como la *yeshivah*.

Esto exige abandonar el mundo ateo y el ingreso en una comunidad independiente, donde el creyente intenta redefinir la existencia a despecho de los cambios, de modo que es una medida esencialmente defensiva. Sin embargo, esta «retirada» puede tener el potencial de una futura contraofensiva y es probable que los estudiantes de la *yeshivah* conformen un movimiento, con una ideología y un entrenamiento compartidos en sus comunidades locales. Este enclave ayudaba a crear una contracultura, una alternativa para la sociedad moderna. El *rosh yeshivah* (director de escuela) llegó a ejercer una enorme influencia en sus estudiantes, a los que exigía una obediencia absoluta a los mandamientos y a la religión, que ponían un freno a la creatividad y a la capacidad de pensamiento original. De esta manera, la *yeshivah* desarrolló un *ethos* directamente opuesto al espíritu moderno y a su énfasis en la autonomía y la innovación.

Sin embargo, el principal objetivo de la escuela de Volozhin y del resto de *yeshivot* no era luchar contra la cultura seglar de Europa, sino preservar las almas de sus jóvenes alumnos introduciéndolos en las tradiciones del Viejo Mundo. Pero en esto hay una paradoja que se repite constantemente en la historia del fundamentalismo. A pesar de su apego al espíritu conservador, la *yeshivah* de Volozhin y las demás escuelas religiosas eran instituciones esencialmente modernas y modernizadoras. Estaban comprometidas con la centralización y la racionalización del estudio del Talmud. Su creación también significaba la posibilidad de elegir. En el gueto, el estilo de vida tradicional había permanecido inmutable: sus costumbres y valores se habían asumido y estaban fuera de discusión. Ningún otro estilo de vida había sido posible para los judíos, pero ahora un judío tenía que tomar la decisión consciente de ingresar en una escuela como la de Volozhin y comprometerse con la tradición. En un mundo que había hecho de la religión una cuestión de elección, la *yeshivah* misma era una institución voluntaria.[28] Aun cuando los fundamentalistas se oponen a la modernidad, su religión es –en cierta medida– moderna e innovadora.

Otros judíos intentaron adoptar una posición intermedia. En 1851, once miembros tradicionalistas de la comunidad de Frankfurt, que entonces estaba dominada por la reforma, pidieron permiso a la municipalidad para formar su propia asociación religiosa e invitaron a Samuel Raphael Hirsch

(1808-1888) para que oficiara de rabino. De inmediato, Hirsch estableció –con la ayuda financiera de la familia Rothschild– escuelas secundarias y primarias, a las que asistían alumnos judíos y laicos. Como comentó Hirsch, sólo en el gueto los judíos perdieron interés en el estudio de la filosofía, la medicina y las matemáticas. En el pasado, muchos pensadores judíos habían tenido un papel esencial en la vida intelectual y la cultura dominante, especialmente en el mundo islámico, pero en el gueto se habían separado de la naturaleza y habían descuidado el estudio de las ciencias naturales. Hirsch estaba convencido de que no había nada que temer del contacto con las otras culturas. Los judíos adoptarían muchos descubrimientos modernos siempre que pudieran, pero sin llegar a ser tan iconoclastas como los reformadores.[29]

En su juventud, Hirsch, con el seudónimo de Ben Uzziel, publicó *Neunzehn Briefe über das Judemtum* [Diecinueve cartas sobre el judaísmo] (1836), obra en la que hacía un conmovedor alegato a favor de la observancia más ortodoxa, pero culpaba a los tradicionalistas rígidos –que rechazaban la modernidad– de las numerosas conversiones al cristianismo o al protestantismo, y tampoco se adhería a su literalidad fundamentalista. Creía que los judíos debían buscar el significado oculto y profundo de los diferentes mandamientos por medio de la investigación y el estudio concienzudo. Las leyes que no tenían un sentido racional podían servir como recordatorios. Por ejemplo, la práctica de la circuncisión recordaba el deber de mantener la pureza del cuerpo, y la prohibición de mezclar la carne y la leche simbolizaba la necesidad de preservar el orden divino en la Creación. Se debían observar todas las leyes porque desarrollaban el carácter y la devoción de los judíos y les permitían cumplir su misión moral con la humanidad. La posición moderada de Hirsch llegó a conocerse como «neoortodoxia». Su trayectoria muestra una vez más la naturaleza voluntaria de la ortodoxia religiosa en el mundo moderno. Antes, la tradición se asumía; ahora, los judíos tenían que debatir y sacar conclusiones para llegar a ser ortodoxos.

En Egipto e Irán, los musulmanes habían tenido una experiencia totalmente diferente del Occidente modernizador. Cuando Napoleón invadió Egipto en 1798, inauguró una nueva etapa en las relaciones de Oriente y Occidente. Su plan era establecer una base en Suez, desde donde podría interceptar las rutas marítimas de Gran Bretaña a la India y también, quizás, atacar el Imperio otomano desde Siria. Esto significaba que Egipto y Palestina se convertían en la escena de la guerra por el dominio mundial entre Inglaterra y Francia. Estaba en juego el poder europeo, pero Napoleón se presentaba a los egipcios como el introductor del progreso y la Ilustración. Después de haber derrotado a la caballería mameluca en la batalla de las Pirámides, el 21 de julio de 1798, emitió una proclama en árabe en la que prometía liberar a Egipto del dominio extranjero. Durante siglos, los mamelucos de Circasia y Georgia habían explotado al pueblo egipcio, pero ahora la tiranía había llegado a su fin. Él no era un cruzado de los tiempos modernos, aseguraba Napoleón a los ulemas, los representantes de la población nativa egipcia. Todos los que pensaban que él había venido a destruir su religión podían sentirse tranquilos:

> «He venido a restaurar vuestros derechos, que han sido violados por los usurpadores. Adoro a Dios más que los mamelucos y respeto al profeta Mahoma y al noble Corán. Decidles que todos los hombres son iguales ante Dios, que la inteligencia, la virtud y la ciencia son las únicas distinciones entre ellos».[30]

Pero esta ciencia y esta liberación habían llegado con un ejército moderno. Los egipcios acababan de ver cómo esta extraordinaria máquina de guerra había causado una derrota devastadora a los mamelucos. Los franceses sólo habían tenido diez bajas y treinta heridos, mientras que aquéllos habían perdido a más de dos mil hombres, 400 camellos y 50 piezas de artillería.[31] Obviamente, esta liberación tenía un perfil agresivo, como lo tenía el moderno y científico Instituto de Egipto, cuyas minuciosas investigaciones sobre la historia de la región habían permitido a Napoleón hacer esta proclama en árabe y estar razonablemente familiarizado con los ideales y las instituciones del islam. La erudición y la ciencia habían llegado a ser un medio de promover los intereses europeos en Oriente y someter a sus pueblos a la dominación francesa.

Pero las declaraciones de Napoleón no habían impresionado a los ulemas. «Todo esto no es más que un embuste y un fraude para seducirnos», decían, «Bonaparte es sólo un cristiano, hijo de un cristiano.»[32] Estaban preocupados por las perspectivas del dominio infiel. El Corán les había enseñado que siempre y cuando los hombres organizaran sus sociedades de acuerdo con la voluntad de Dios, no podían fracasar, pero ahora las fuerzas islámicas habían sido humillantemente vencidas por una potencia extranjera. Al-Jabarti, un jeque de la *madrasa* de al-Azhar, veía la invasión como el comienzo de

> «batallas más cruentas; sucesos alarmantes; incidentes calamitosos, catástrofes terribles, la multiplicación de los males... la detención del tiempo, la inversión del orden natural, el trastrocamiento de las convenciones creadas por el hombre».[33]

Esas circunstancias le daban la sensación de que el mundo estaba trastornado, lo cual acompaña a menudo el comienzo de la modernización. A pesar de su retórica ampulosa, la consternación de al-Jabarti no estaba completamente fuera de lugar. La invasión de Napoleón era el comienzo del control occidental de Oriente Próximo y, efectivamente, fue un trastrocamiento que obligó al pueblo a reconsiderar muchas de sus creencias y expectativas fundamentales.

Napoleón dio a los ulemas más poder que el que nunca habían tenido. Pretendía convertirlos en sus aliados contra los turcos y mamelucos, y por eso les asignó los puestos más altos en el gobierno, pero ellos no podían responder de la manera que él deseaba. Los egipcios habían estado bajo el dominio de mamelucos y turcos durante tanto tiempo que el gobierno directo era una idea completamente extraña. Algunos se negaron a aceptar los cargos que les ofrecía y preferían la función consultiva a la que estaban acostumbrados. No sabían nada acerca de la defensa o la imposición de la ley y el orden y preferían aferrarse a lo que conocían mejor: la administración de los asuntos religiosos, legales e islámicos. No obstante, la mayoría de los ulemas cooperaron, y como pensaban que no tenían otras opciones, llenaron el vacío y contribuyeron a restaurar el orden actuando

como mediadores entre el gobierno y el pueblo, como siempre habían hecho.[34] Sólo algunos encabezaron rebeliones contra los franceses en octubre de 1798 y marzo de 1800, pero fueron rápidamente sofocadas.

Estaban impresionados por los franceses. No podían comprender la ideología de libertad y autonomía de Napoleón. En ese tiempo, había una diferencia abismal entre los egipcios y los europeos. Cuando al-Jabarti visitó el Instituto de Egipto, se admiró del entusiasmo y la erudición de los científicos franceses, pero no supo qué hacer con sus experimentos. El globo aerostático de aire caliente lo dejó absorto. En su universo mental no había lugar para algo semejante y simplemente no podía verlo de la misma manera que un europeo que tenía doscientos años de ciencia empírica detrás de él. «Tienen cosas y objetos extraños», recordó después, «con efectos sorprendentes que nuestras mentes son demasiado limitadas para comprender.»[35]

En 1801, los británicos lograron expulsar a los franceses de Egipto. En ese momento, Gran Bretaña estaba decidida a preservar la integridad del Imperio otomano y por eso restituyó Egipto a los turcos, sin hacer ningún intento de establecer un dominio británico en esa nación. Pero la toma del poder fue caótica. Los mamelucos se negaron a aceptar al nuevo gobernador turco de Constantinopla y, durante varios años, ellos, los jenízaros y la guarnición albanesa enviada por los otomanos lucharon entre sí y aterrorizaron a la población. En medio de la confusión, un joven oficial albanés llamado Muhammad Ali (1769-1849) se hizo con el poder. Cansados de la confusión y desilusionados por la incompetencia de los mamelucos, los ulemas le brindaron su apoyo. Bajo la influencia del notable sabio Umar Makram, los ulemas lideraron un levantamiento popular contra los turcos y enviaron una delegación a Constantinopla para solicitar que Muhammad Ali fuera confirmado como bajá o gobernador de Egipto. El sultán accedió y se produjo un gran entusiasmo en El Cairo, que a un observador francés le recordó al mostrado por las multitudes ante la Revolución francesa.[36] Éste fue el mejor momento para los ulemas. Muhammad Ali se había asegurado su apoyo prometiéndoles que no haría

ningún cambio en Egipto sin consultarles. Todos suponían que se había restaurado el statu quo y que, después de las revueltas de los años anteriores, la vida podía volver a la normalidad.

Pero Muhammad Ali tenía planes muy diferentes. Había luchado contra los franceses en Egipto y estaba muy impresionado por el moderno ejército europeo, hasta el punto de que quería un ejército propio actualizado y sumamente eficaz y estaba decidido a crear un Estado moderno que fuera independiente de Constantinopla. Muhammad Ali no tenía ningún interés en la revolución intelectual que había tenido lugar en Occidente. Era un hombre ignorante, de origen campesino, que no aprendió a leer hasta los cuarenta años; todo lo que necesitaba de los libros era que le enseñaran acerca del gobierno y las ciencias militares. Al igual que muchos reformadores posteriores, Muhammad Ali sólo quería adquirir la tecnología y el poderío militar de la modernidad, y estaba muy dispuesto a pasar por alto el efecto que estos cambios tendrían sobre la vida cultural y espiritual de la nación. A pesar de ello, era un hombre notable y sus logros fueron considerables. Cuando murió en 1849, había incorporado Egipto, una provincia aislada y subdesarrollada del Imperio otomano, al mundo moderno. Su vida proporciona un ejemplo esclarecedor de las dificultades de introducir la modernidad occidental en una sociedad no occidental.

En primer lugar, debemos recordar que Occidente había llegado a la modernidad de forma gradual bajo su propio impulso. Los pueblos de Europa y América habían necesitado casi trescientos años para adquirir la tecnología y la experiencia que les darían la hegemonía mundial. Aun así, había sido un proceso doloroso e inquietante que había incluido guerras y matanzas así como un trastorno espiritual. Muhammad Ali intentaba hacer esta transformación sumamente compleja en sólo cuarenta años. Para lograr sus objetivos, pensó que tenía que declarar el equivalente a una guerra contra el pueblo de Egipto. La nación se encontraba en un estado deplorable. El saqueo y la destrucción habían causado pérdidas cuantiosas, el campesinado egipcio *(fallahin)* había desertado y huido a Siria, los impuestos eran altos y arbitrarios y los mamelucos amenazaban con volver. ¿Cómo iba a ser posible transformar esta nación envilecida en un Estado centralizado con una administración y un ejército modernos? Occidente

estaba mucho más adelantado. ¿Qué iba a hacer Egipto para alcanzarlo y vencerlo usando sus propias reglas de juego e impedir una mayor invasión y una intromisión occidental?

Muhammad Ali comenzó a construir su imperio con la aniquilación de los líderes mamelucos. En agosto de 1805, llamó a El Cairo a sus principales oficiales, les tendió una emboscada y mandó asesinar a todos menos a tres. Los beys restantes fueron masacrados por su hijo Ibrahim durante los dos años siguientes, mientras que Muhammad Ali negociaba con los británicos, que estaban alarmados y sorprendidos por la eficacia de este liderazgo. Finalmente, cedió a las presiones del sultán otomano y despachó una expedición contra los wahabíes de Arabia, que estaban rebelándose contra la hegemonía otomana. El ejército estuvo bajo el mando de su hijo Tassan, quien recibió su solemne investidura en una gran ceremonia en El Cairo. Mientras la procesión avanzaba a través de las calles de la ciudad, los hombres de Muhammad Ali atraparon a los últimos jefes mamelucos, los asesinaron y luego se permitieron destruir sus casas y violar a sus mujeres. Ese día fueron masacrados mil mamelucos y éste fue el fin de su casta en Egipto.[37] Una vez más, la modernización había comenzado con un acto de limpieza étnica.

Al parecer, un líder debía estar dispuesto a derramar sangre para introducir al pueblo en el mundo moderno. En ausencia de instituciones democráticas, la violencia podía ser la única manera de lograr un gobierno fuerte. Pero Muhammad Ali también fue despiadado con respecto a la economía. Era suficientemente astuto para comprender que la verdadera base del poder occidental residía en los métodos científicos de producción. Entre 1805 y 1814 emprendió una acción sistemática hasta convertirse en el dueño de cada hectárea de tierra de la nación. Ya había adquirido las propiedades de los mamelucos y a continuación se apropió de las tierras de los arrendatarios que durante mucho tiempo habían estado operando bajo un sistema corrupto. Finalmente, se apoderó de todas las tierras y los bienes donados en usufructo a los religiosos *(awqaf)* que habían declinado a través de los años, comprometiéndose a pagar personalmente todas las deudas pendientes a las fundaciones. Con métodos arbitrarios similares, obtuvo el monopolio de todas las empresas comerciales e industriales en la nación. En

sólo un decenio, se convirtió en el único terrateniente, comerciante e industrial de Egipto. Los egipcios toleraban esto porque existían enormes compensaciones. Tras años de caos y mala administración, se había impuesto la ley y el orden en toda la nación; la justicia se administraba con imparcialidad y todos tenían el derecho de quejarse directamente a Muhammad Ali, que no pretendía llenarse los bolsillos con las ganancias, sino desarrollar su nación. Su mayor logro fue el cultivo del algodón, que se convirtió en un valioso producto de exportación y en una fuente de ingresos, proporcionando al bajá las monedas extranjeras que necesitaba para comprar en Europa maquinaria, armas y productos manufacturados.[38]

Sin embargo, esto en sí mismo mostraba su dependencia de Occidente. En Europa, todo el esfuerzo modernizador había sido impulsado por la necesidad de autonomía y determinado por las declaraciones de independencia en varios frentes: intelectual, económico, religioso y político. Pero Muhammad Ali sólo podía convertirse en el amo de Egipto, y ser independiente de Europa, a través de un control despótico absoluto. No podía tener éxito a menos que fuera capaz de desarrollar una base industrial sólida. Por eso estableció una refinería de azúcar, un arsenal, minas de cobre, hilanderías de algodón, fundiciones, tintorerías, fábricas de vidrio e imprentas. Pero la industrialización no se podía lograr repentinamente. Los europeos habían descubierto que, para dotar a sus diferentes empresas, necesitaban que la gente adquiriera la eficacia y las habilidades especializadas que exigían los procesos modernos. Y esto requería tiempo. Los *fallahin* que trabajaban en las fábricas del bajá no tenían experiencia técnica ni destreza y no podían adaptarse a una vida lejos de sus campos. Necesitaban educación para contribuir a la productividad de la nación y eso significaba una gran transformación social casi impensable. En consecuencia, la mayoría de las empresas industriales de Muhammad Ali fracasaron.[39]

En realidad, el proceso modernizador era muy difícil, y los problemas, casi insuperables. En Europa, la consigna había sido la innovación. Pero la mayoría de los egipcios todavía estaba bajo la influencia del espíritu conservador premoderno. La única posibilidad que tenía Muhammad Ali para transformar Egipto en un estado moderno no era la innovación, como

en Europa, sino la imitación de Occidente. Estaba comprometido con un programa de emulación administrativa, tecnológica y educativa que era la contrapartida del espíritu moderno. Sin la independencia y la creatividad, que habían llegado a ser los valores más preciados de Occidente, ¿cómo podía un Estado como Egipto ser verdaderamente «moderno»?

Pero Muhammad Ali no tenía ninguna opción. Introdujo una administración de estilo occidental, integrada principalmente por europeos, turcos y funcionarios musulmanes, que formaron una nueva clase en la sociedad egipcia. Los jóvenes prometedores eran enviados a estudiar en Francia e Inglaterra, y en Kasserlyne se estableció un colegio militar para 1200 estudiantes que eran vestidos y mantenidos a expensas del bajá. En Toura y Giza también se fundaron dos escuelas de artillería, con docentes europeos o egipcios que habían sido educados en el extranjero. Estos jóvenes que tan pronto como ingresaban en el colegio se convertían en una propiedad personal del bajá, estudiaban idiomas europeos, matemáticas y las artes occidentales de la guerra. Los colegios proporcionaban a la nación una clase de oficiales bien educados, pero no había ninguna instrucción primaria para los campesinos: ellos eran más útiles en los campos, suministrando a la nación su base agraria.[40] Esto también tendría consecuencias fatídicas. En una nación modernizadora no occidental como Egipto, las personas que tenían el mayor contacto con la civilización europea se encontraban en el ejército. La gran mayoría de la población estaba forzosamente excluida del proceso. Como resultado, los oficiales del ejército a menudo llegaban a ser los líderes y gobernantes naturales y la modernidad adquiría un perfil militar que, una vez más, era diferente del estilo occidental.

El ejército era la principal preocupación del bajá Muhammad Ali. Lo necesitaba para lograr sus objetivos, ya que durante todo su gobierno tuvo que estar prevenido contra los británicos, por un lado, y contra los turcos otomanos, por otro. Los turcos sólo podían tolerar la creación de un Estado autónomo porque recurrían a su superior maquinaria bélica en sus campañas: contra los wahabíes en Arabia o para sofocar la rebelión griega (1825-1828). Pero, en 1832, su hijo Ibrahim invadió las provincias otomanas de Siria y Palestina y derrotó de una forma aplastante al ejército

turco, con lo que creó para su padre un impresionante *imperium in imperio*. Desde luego, el ejército egipcio había sido desarrollado sobre la base del modelo francés. Muhammad Ali había reclutado y entrenado a unos veinte mil soldados de Sudán, a quienes había alojado en las grandes barracas de Asuán, pero los sudaneses no pudieron adaptarse. Muchos no resistieron y fallecieron a pesar de los intensos esfuerzos de los médicos militares –entrenados en las facultades de medicina de Abu Zabel– para salvarlos. De esta manera, el bajá se vio obligado a reclutar campesinos, tras arrancarlos de sus hogares, familias y campos. Por lo general, no tenían tiempo para tomar las providencias adecuadas y, con sus familias en la indigencia, las mujeres solían caer en la prostitución. La posibilidad de llevar una vida militar completamente extraña causaba tanto terror a los campesinos que recurrían a la automutilación y se cortaban los dedos o se arrancaban los dientes o los ojos para evitar el reclutamiento.[41] Se había creado una fuerza combativa eficaz, pero a costa del sufrimiento humano. Los campesinos no eran los únicos perjudicados, pues la agricultura también se resentía cuando los hombres eran alejados de la tierra.

Cada reforma positiva tenía un aspecto negativo. La política económica de Muhammad Ali alentaba la penetración en Egipto de los productos europeos, pero a expensas de la industria local. Al convertirse en el único monopolio, el bajá prácticamente había destruido la clase comerciante nativa.[42] Había invertido mucho en las obras de irrigación y en las comunicaciones fluviales, tan necesarias, pero las condiciones laborales en las obras eran tan malas que, según se dijo, murieron veintitrés mil trabajadores.[43] Los viejos sistemas sociales se habían destruido de manera brutal, pero las creencias y el estilo de vida conservador premoderno de la gran mayoría de los egipcios permanecían intactos. En el Egipto moderno estaban surgiendo gradualmente dos sociedades que operaban sobre la base de normas muy diferentes: una, modernizada, integrada sólo por el personal militar y administrativo; otra, no modernizada.

Sin duda, los ulemas estaban viviendo la modernidad como algo destructivo. Habían sido un poder en el país cuando Muhammad Ali llegó a ser gobernador. Los había seducido, les había hecho promesas y durante tres años hubo un periodo de calma entre el bajá y el clero. Sin embargo, en

1809, los ulemas perdieron su estatus tradicional, dejaron de estar exentos de impuestos y Umar Makram los instó a oponerse al bajá y obligarlo a derogar la nueva tributación. Pero los ulemas pocas veces habían formado un frente unido y Muhammad Ali logró que muchos abrazaran su causa. Makram tuvo que exiliarse y con él se perdió la última oportunidad de oponerse al bajá. Su marcha también fue una derrota para los ulemas como casta. Siendo musulmán, Muhammad Ali aparentaba estar de acuerdo con las *madaris* y los sabios religiosos, pero los marginaba de manera sistemática y los privaba de cualquier vestigio de poder. Destituía a los jeques que lo desafiaban y como resultado, dice al-Jabarti, la mayoría de los ulemas aceptaba las nuevas políticas. También los perjudicó financieramente. Al apropiarse de la renta procedente del *awqaf*, despojaba a los ulemas de su principal fuente de ingresos. Hacia 1815, una gran cantidad de escuelas tradicionales del Corán estaba en ruinas. Sesenta años después, el clero islámico estaba en una situación financiera desesperada. No había ninguna remuneración para los maestros, y las mezquitas ya no podían permitirse mantener a predicadores, almuecines, recitadores y guardianes. Los grandes edificios mamelucos estaban deteriorados e incluso la mezquita de al-Azhar se encontraba en un estado deplorable.[44]

Frente a esta embestida violenta, los ulemas se volvieron reaccionarios. Su función consultiva tradicional en el gobierno fue asumida por la nueva elite extranjera de administradores, quienes en su mayoría no sentían un gran respeto por la tradición local. Los ulemas se quedaron atrás en la marcha del progreso y el bajá los dejó solos con sus libros y manuscritos. Ésta seguiría siendo la actitud predominante de los ulemas, que no consideraban la modernidad como un desafío intelectual, sino como una serie de reformas odiosas y destructivas, como una privación de su poder y riqueza y como una pérdida de prestigio e influencia.[45] Por lo tanto, cuando los musulmanes de Egipto se pusieron en contacto con las nuevas ideas occidentales, no contaron con la guía del clero y tuvieron que recurrir a otros en busca de ayuda.

Durante siglos, había existido una asociación entre los ulemas y la elite gobernante. Muhammad Ali puso a prueba esa relación y de repente introdujo un nuevo laicismo que no tenía una base ideológica, sino que

había sido impuesto como un hecho político consumado. En Occidente, los pueblos habían tenido tiempo para adaptarse a la separación gradual de la Iglesia y el Estado e incluso habían creado una espiritualidad de lo mundano, pero para la mayoría de los egipcios, el laicismo seguía siendo extraño, foráneo e incomprensible.

En el Imperio otomano hubo reformas modernizadoras similares, pero en Constantinopla había un mayor conocimiento de las ideas que respaldaban la gran transformación occidental. Los otomanos llegaron a tener diplomáticos en Europa y trataban con los estadistas europeos en la corte del sultán. Durante la segunda y la tercera décadas del siglo XIX, surgió una generación familiarizada con el mundo moderno y comprometida con la reforma del imperio. El padre del bajá Ahmed Vefik, que más tarde se convirtió en gran visir, había trabajado en la embajada turca en París, y el propio Ahmed leía a Gibbon, Hume, Adam Smith, Shakespeare y Dickens. El bajá Mustafa Resid también había sido educado en París y allí había estudiado ciencias políticas y literatura. Resid llegó a estar convencido de que el Imperio otomano no podría sobrevivir en el mundo moderno a menos que se convirtiera en un Estado centralizado, con un ejército moderno y nuevos sistemas legales y administrativos que reconocieran la igualdad de todos los ciudadanos. Los cristianos y judíos ya no tenían que ser «minorías protegidas» *(dhimmi)*, sino que debían disfrutar del mismo estatus que los ciudadanos musulmanes. La influencia de estas ideas europeas facilitó al sultán Mahmud II introducir el Tanzimat («reglamentaciones») de 1826 que abolieron los cuerpos de jenízaros, propiciaron la modernización del ejército e introdujeron innovaciones técnicas. Al principio, el sultán pensó que esto sería suficiente para detener el declive acelerado del imperio, pero el avance incesante de las potencias europeas y su penetración económica y política en los territorios islámicos mostró que se necesitaban cambios más importantes.[46]

En 1839 el sultán Abd al-Mayid I, a instancias del bajá Resid, dictó el Decreto Gülhane, que dejaba ostensiblemente intacta la ley islámica, pero hizo que la monarquía absoluta del sultán dependiera de una relación contractual con sus súbditos. Esto estaba orientado a un cambio fundamental en las instituciones del imperio, que debían administrarse de

una manera más eficaz y sistemática. Durante las tres décadas siguientes se reorganizaron los gobiernos central y local, y se establecieron las cortes y los códigos penal y comercial. En 1856, el Decreto Hatti Humayun concedió la plena ciudadanía a las minorías religiosas, lo que condujo de forma inevitable a un conflicto con los ulemas, quienes consideraban que estas innovaciones socavaban la autoridad de la Sharia.[47] Por consiguiente, aquellos que estaban comprometidos con la reforma se preguntaban: ¿cómo podrían los musulmanes ser parte del mundo moderno sin desechar su herencia islámica? Así como el cristianismo había cambiado y estaba cambiando bajo el impacto de la modernización y de las ideas racionalistas, lo mismo haría el islam en las décadas siguientes.

Pero el problema requería una solución rápida, porque cada año que pasaba la debilidad del mundo musulmán frente a Occidente se hacía, por desgracia, cada vez más evidente. Muhammad Ali fue capaz de oponerse al sultán, pero en 1840 fue obligado por las potencias europeas a renunciar a sus nuevos territorios en Siria, Arabia y Grecia. De esta experiencia amarga jamás se recuperó del todo. Su nieto Abbas (1813-1854), que le sucedió como bajá de Egipto en 1849, aborrecía Europa y todo lo que procedía de Occidente. Había sido soldado y, a diferencia de los reformadores otomanos, no había tenido una educación liberal. Para él, Occidente significaba la explotación y la humillación: se oponía a los privilegios que los administradores y empresarios europeos habían obtenido en Egipto y deploraba profundamente los medios que habían usado para inducir a su abuelo a emprender proyectos imposibles en su propio beneficio financiero. Suprimió la flota naval de Muhammad Ali, redujo el ejército y cerró las nuevas escuelas. Sin embargo, Abbas también fue impopular entre los egipcios y fue asesinado en 1854. Le relevó el bajá Muhammad Said (1822-1863), el cuarto hijo de Muhammad Ali, y que era el polo opuesto de Abbas. Como francófilo, había adoptado el estilo de vida occidental, disfrutaba de la compañía de los extranjeros y resucitó al ejército. Pero hacia el final de su gobierno, también Said se desilusionó de las prácticas astutas y los planes dudosos de algunas compañías y de ciertos empresarios europeos.

El más espectacular de estos proyectos fue la construcción del canal de Suez. Muhammad Ali se había opuesto con firmeza a todo plan que conectara el mar Rojo con el Mediterráneo, porque temía que eso llamara aún más la atención de las potencias europeas y condujera a una nueva fase de invasión y dominio occidental. Pero el bajá Said estaba fascinado con la idea y demasiado dispuesto a hacer una concesión a su viejo amigo el cónsul francés, Ferdinand de Lesseps (1805-1894), quien lo convenció de que el canal permitiría a Egipto hacer frente a Inglaterra y no le costaría nada a la nación, ya que sería construido con dinero francés. Said era ingenuo; la concesión, que fue firmada el 30 de noviembre de 1854, fue desastrosa para Egipto. Había sido desaprobada por el sultán y por Lord Palmerston en Inglaterra, pero Lesseps siguió adelante, formó su propia compañía y ofreció acciones a Estados Unidos, Rusia, Austria, el Reino Unido y el Imperio otomano. Cuando fueron rechazadas, el bajá las avaló por encima de su propia inversión en el proyecto y las obras comenzaron en abril de 1859.

En el proyecto, Egipto proporcionó casi todo el dinero, la mano de obra y los materiales, además de donar 518 km^2 del territorio. En 1863, Said murió y fue sucedido por su sobrino Ismail (1830-1895), quien también estuvo a favor del canal, pero sometió la concesión al arbitraje del emperador Napoleón III de Francia con la esperanza de obtener un mejor acuerdo para Egipto. Un año después, se revocaron los derechos de la compañía para liberar la mano de obra egipcia y parte del territorio se devolvió, pero en compensación la compañía tenía que recibir una indemnización de 84 millones de francos del gobierno egipcio. Ismail no tenía más remedio que aceptar y se reiniciaron las tareas sobre el canal. La gran inauguración fue una ocasión brillante. Se ofrecieron pasajes y alojamiento gratuitos a los visitantes y se encargó a Giuseppe Verdi la ópera *Aida* para el nuevo teatro lírico de El Cairo. Además, se construyó un camino especial para los visitantes que deseaban conocer las pirámides.[48] El objetivo de esta costosa campaña era convencer a la comunidad internacional de la prosperidad de Egipto e invitar a una mayor inversión. Pero, en realidad, Egipto estaba al borde de la bancarrota.

Sin duda, el canal contribuyó a arruinar la frágil economía egipcia, pero no fue el único responsable. Una vez más, el gobierno de Ismail mostró el enorme coste de la modernización en una nación no occidental. Ismail quería la independencia: su objetivo era liberar a Egipto del protectorado otomano. Tenía una visión moderna de la autonomía, pero todo lo que consiguió fue una dependencia inestable y, finalmente, la ocupación de una potencia europea. Muhammad Ali fue un soldado que intentó luchar a su manera por la libertad. Ismail trató de comprar su libertad. El 8 de junio de 1867, obtuvo del sultán el derecho a usar el título persa de jedive (gran príncipe) para distinguirse de los otros bajás otomanos. Por este privilegio, pagó una suma extraordinaria de 350.000 libras en tributos anuales a Constantinopla.[49] También tuvo que renegociar los gastos del canal, frenar el descenso repentino de los precios del algodón, que habían subido durante la guerra civil norteamericana, y financiar sus ambiciosos proyectos modernizadores. Éstos incluían el tendido de 1450 kilómetros de líneas férreas, 430 puentes y 112 canales que irrigarían unas 555.000 hectáreas hasta entonces incultivables.[50] Bajo el jedivato de Ismail, Egipto progresó más rápidamente que con cualquier otro gobernante: también tuvo planes para la educación de ambos sexos, la investigación científica y las exploraciones geográficas. El Cairo se convirtió en una ciudad moderna, con nuevos edificios, amplias avenidas y jardines. Por desgracia, Ismail no podía costear todo esto. Para conseguir dinero, introdujo un sistema de crédito y préstamo fácil, del que una cantidad considerable fue a parar a los bolsillos de corredores, banqueros y empresarios europeos que le incitaban a asumir nuevos gastos. El jedive se convirtió en el rehén de los prestamistas, y cuando las acciones otomanas se desplomaron de repente en la Bolsa de Londres en octubre de 1875 y arrastró consigo a las acciones egipcias, llegó la gota que colmó el vaso.

Pero el canal de Suez otorgó a Egipto una nueva importancia estratégica, y los europeos no podían permitir su ruina total. Para salvaguardar sus intereses, el Reino Unido y Francia impusieron controles financieros al jedive que amenazaban con convertirse en controles políticos. Los temores de Muhammad Ali de que el canal comprometería la independencia egipcia estaban justificados. Al poco tiempo, se designaron

ministros europeos en el gobierno egipcio para supervisar sus transacciones financieras, y cuando Ismail los destituyó, en abril de 1879, las principales potencias de Europa –el Reino Unido, Francia, Alemania y Austria– se unieron contra él y presionaron al sultán otomano para que le obligara a abdicar. El sucesor de Ismail fue su hijo Tewfiq (1852-1892), un joven bienintencionado, pero un simple títere en manos europeas. Por consiguiente, fue impopular para el conjunto de la comunidad y para el ejército. Finalmente, el oficial egipcio Ahmad Orabi Pachá (1840-1911) organizó una revolución en 1881 y exigió la designación de egipcios en los puestos superiores del ejército y del gobierno. Logró obtener el control administrativo de la nación, pero el Reino Unido intervino y ordenó la ocupación militar. Ismail había soñado con hacer de Egipto una parte de Europa, pero sólo logró convertirlo en una virtual colonia europea.

Muhammad Ali había sido insensible y despiadado; sus sucesores fueron ingenuos, codiciosos e imprudentes. Pero, en honor de la verdad, estaban venciendo obstáculos insuperables. En primer lugar, el tipo de civilización que estaban tratando de emular era algo completamente nuevo. No es de extrañar que estos hombres, con una experiencia europea muy limitada, fueran incapaces de comprender que unas pocas reformas militares y tecnológicas no eran suficientes para convertir Egipto en una nación «moderna». Toda la sociedad tendría que haber sido reorganizada y se debería haber establecido una economía industrial independiente sobre una base segura y reemplazado el espíritu conservador tradicional por una nueva mentalidad. El fracaso sería costoso, porque Europa, en aquella época, era demasiado poderosa. Las potencias podían obligar a Egipto a financiar la construcción del canal de Suez e incluso negarle la tenencia de una sola acción. La crisis de Oriente (1875-1878) ya había mostrado que una de las grandes potencias de Europa, Rusia, podía penetrar en el corazón del territorio otomano y detenerse tan sólo ante una amenaza de las otras naciones europeas, pero no por la de los propios turcos. Ni siquiera el gran Imperio otomano, el último bastión del poder musulmán, podía controlar sus propias provincias. Esto llegó a ser dolorosamente evidente en 1881,

cuando Francia invadió Túnez, y en 1882, cuando el Reino Unido ocupó Egipto. Europa estaba invadiendo el mundo islámico y comenzaba la desintegración del imperio.

Por otra parte, aun sin los errores desastrosos de los gobernantes egipcios, estas naciones islámicas débiles no podían llegar a ser «modernas» de la misma manera que lo eran las europeas o las americanas, porque el proceso modernizador de estos pueblos no occidentales era fundamentalmente diferente. En 1843, el escritor francés Gérard de Nerval visitó El Cairo y comentó irónicamente que en la ciudad musulmana se estaban imponiendo los valores burgueses de Francia. Los nuevos palacios de Muhammad Ali se construían como barracas y se decoraban con sillones de caoba y retratos al óleo de los hijos del bajá con sus nuevos uniformes militares. La imagen exótica y oriental que Nerval tenía de El Cairo

> «yace sepultada bajo el polvo y las cenizas; el espíritu moderno y sus exigencias se han impuesto sobre ella, como la muerte. En un periodo de diez años, las calles europeas habrán cortado en ángulos rectos la vieja ciudad polvorienta y monótona... Lo que reluce y se expande es el barrio de los francos, el distrito de los ingleses, los malteses y los franceses de Marsella».[51]

Los edificios de la nueva ciudad, construidos por Muhammad Ali e Ismail, representaban una arquitectura de la dominación. Esto llegó a ser aún más obvio durante la ocupación británica, cuando las embajadas, los bancos, las villas y los monumentos construidos en algunos sitios de El Cairo reflejaban la inversión europea en esta nación de Oriente Próximo y mostraban una mezcolanza de estilos, periodos y funciones que se habrían considerado incoherentes en Europa. Como señaló el antropólogo británico Michael Gilsenan, El Cairo «no pasó por las mismas etapas de la secuencia unilineal de desarrollo que había atravesado Europa en su camino al capitalismo». No se estaba convirtiendo en un centro industrial, no estaba pasando deliberadamente de la tradición a la modernidad y no estaba adquiriendo una nueva coherencia urbana:

> «Más bien, se estaba convirtiendo en una metrópoli local dependiente, a través de la cual era posible administrar y dominar una sociedad. Las formas espaciales surgían de una relación basada en la fuerza y el orden económico mundial, en el cual Gran Bretaña desempeñaba un papel crucial».[52]

En Oriente Próximo, toda la experiencia de modernización fue radicalmente diferente: no era una experiencia de autonomía, desarrollo e innovación, como había sido en Europa, sino un proceso de desposeimiento, dependencia e imitación imperfecta e incoherente.

Para la gran mayoría de las personas que no estaban involucradas en el proceso, también era una experiencia alienante. Una ciudad «moderna», como El Cairo de Muhammad Ali, se había construido sobre la base de principios completamente diferentes a los que habían dado sentido a los pueblos nativos de Egipto. Como observa Giselman, las ciudades orientales a menudo parecen confusas y aterradoras a los turistas, a los colonos y a los viajeros: las numerosas calles sin nombre y los pasajes serpenteantes parecen no tener orden ni orientación; los occidentales se sienten perdidos en ellas y no tienen idea de sus contornos. Pero para la mayoría de los pueblos colonizados de Oriente Próximo y del norte de África, las nuevas ciudades occidentalizadas eran igualmente incomprensibles y no guardaban ninguna relación con su sentido instintivo de lo que debía ser una ciudad. Con frecuencia, se sentían perdidos en su propia nación. Muchas de estas ciudades occidentales superpuestas rodeaban a la «ciudad vieja», que, en comparación, parecía oscura, amenazadora y fuera del mundo moderno racionalmente organizado.[53] De esta manera, los egipcios se veían obligados a vivir en un mundo dual: uno, moderno y occidental, y otro, tradicional. Este dualismo conduciría a una grave crisis de identidad y, como en otras experiencias de modernización, a soluciones religiosas inesperadas.

A comienzos del siglo XIX, Irán todavía no había iniciado el proceso de modernización, aun cuando la llegada de Napoleón a Oriente Próximo también había originado una era de dominación europea en esta nación. Pero Bonaparte había intentado invadir la India británica, con la ayuda del zar de Rusia, y esto había dado a Persia una nueva importancia estratégica a los ojos de las potencias europeas. En 1801, Gran Bretaña firmó un tratado con el sha de la dinastía de los qayaríes, Fath Ali (1797-1834), al que se le prometiron tecnología y equipos militares británicos a cambio del apoyo

persa. De esta manera, Persia también se convertía en un instrumento en los juegos de poder de Europa, que continuaron mucho tiempo después de la caída de Napoleón. El Reino Unido pretendía controlar el golfo Pérsico y las regiones del sudeste iraní para proteger la India colonial, mientras que Rusia trataba de establecer una base en el norte. Ninguna de las dos quería hacer de Irán una colonia y ambas trataban de preservar la independencia iraní aunque, en la práctica, el sha no se atrevía a desafiar a ninguna de las dos sin el apoyo de la otra. Los europeos se presentaban a los iraníes como los promotores del progreso y la civilización, pero tanto el Reino Unido como Rusia sólo promovían aquellos proyectos que favorecían sus intereses y ambas impedían la introducción de innovaciones como el ferrocarril, que podría haber beneficiado al pueblo iraní, para no poner en peligro sus propios planes estratégicos.[54]

Cuando se iniciaba el siglo XIX, el príncipe heredero Abbas, gobernador general de Azerbaiyán, vio la necesidad de un ejército moderno y envió a un grupo de jóvenes a estudiar en Europa para que adquirieran la destreza requerida. Pero Abbas murió en 1833, antes de ascender al trono. Desde entonces los soberanos persas sólo hicieron esporádicos intentos de modernización. Eran débiles y estaban tan dominados por el Reino Unido y Rusia que no veían la necesidad de tener un ejército propio: los europeos siempre los protegerían en caso de emergencia. El sentido de la urgencia que había impulsado a Muhammad Ali se había perdido, aunque también hay que señalar que la modernización habría sido mucho más difícil de lograr en Irán que en Egipto. Las grandes distancias y el terreno accidentado de la primera, así como el poder autónomo de las tribus nómadas de la región, habrían hecho casi imposible la modernización sin la tecnología sofisticada del siglo XX.[55]

Casi se podría decir que Persia estaba en la peor situación del mundo musulmán. Sufría una dependencia debilitadora, pero ninguna de las ventajas de la inversión y la colonización. Durante la primera mitad del siglo XIX, Rusia y el Reino Unido establecieron las «capitulaciones» en Irán, que también socavaron la soberanía de los sultanes otomanos. Las capitulaciones daban privilegios especiales a los comerciantes rusos y británicos en zona persa, los eximían de la ley de la tierra y les concedían

aranceles fijos para sus bienes. Esto causó un profundo malestar, pues permitió a los europeos penetrar en el territorio iraní, y las cortes consulares que juzgaban sus contravenciones solían ser tan indulgentes que un crimen grave podía quedar prácticamente impune. Estas capitulaciones también perjudicaron a la industria local, ya que los bienes manufacturados occidentales desplazaron a la artesanía. Algunos bienes se beneficiaron del comercio occidental, como el algodón, el opio y las alfombras que se exportaban a Europa, pero la industria de la seda fue destruida cuando una empresa europea importó gusanos enfermos. Por otra parte, el precio internacional de la plata, que constituía la moneda persa, cayó abruptamente. A mediados del siglo XIX, la infuencia económica europea en Persia se había intensificado cuando las potencias empezaron a exigir concesiones para ciertas actividades: los británicos obtuvieron todas las líneas telegráficas con el propósito de mejorar las comunicaciones entre el Reino Unido y la India. Y en 1847, el súbdito británico Julius de Reuter (1816-1899) obtuvo los derechos exclusivos para la construcción del ferrocarril y el tranvía, la extracción de todo el mineral, las nuevas obras de irrigación, un banco nacional y varios proyectos industriales. Esta concesión había sido promovida por el primer ministro Mirza Hosain Khan, quien estaba a favor de la reforma, pero probablemente pensaba que el sha era tan incompetente que era mejor permitir a los británicos que modernizaran la nación. Pero se equivocó, un grupo de oficiales y ulemas preocupados y liderados por la esposa del sha protestaron enérgicamente contra la concesión de Reuter, y Mirza Jan tuvo que renunciar. No obstante, a finales del siglo XIX, el Reino Unido y Rusia habían obtenido grandes concesiones económicas en Irán, que, en algunas áreas, significaban el control político. Los comerciantes, que podían ver los beneficios de la modernización, pero temían, con razón, este crecimiento de la influencia extranjera, empezaron a realizar campañas contra el régimen.[56]

Para esta acción contaban con el apoyo de los ulemas, que estaban en una posición mucho más fuerte que los ulemas de Egipto. La victoria usuli a finales del siglo XVIII había dado a los sabios religiosos shiíes un arma poderosa, ya que incluso el sha estaba sometido a sus resoluciones. No los amedrentaba ni marginaba –como había sucedido en Egipto–, sino que

necesitaba de su apoyo. Los ulemas tenían una base financiera sólida y se concentraban en las ciudades sagradas de Nayaf y Kerbala, en el Iraq otomano, fuera del alcance de los soberanos qayaríes. La capital persa, Teherán, era muy diferente de la ciudad sagrada shií de Qom. Había una separación efectiva de la religión y la política. A diferencia de Muhammad Ali, los qayaríes no tenían un ejército moderno ni una burocracia central capaz de imponer su voluntad a los ulemas en materia de educación, leyes y administración de las propiedades y tierras religiosas donadas en usufructo, que seguía siendo un derecho de los ulemas. Sin embargo, en los primeros años del siglo XIX, el clero, fiel a la tradición shií, se mantuvo apartado de la política. Cuando el jeque Murtada Ansari llegó a ser el primer *muytahid* en ser reconocido como el único y supremo «modelo de emulación» *(marja al-taqlid)*, principal representante del imam oculto, se impuso a otro candidato más erudito que durante su propia admisión se había «involucrado en los asuntos del pueblo» actuando como consejero legal de comerciantes y peregrinos en cuestiones comerciales y personales. Esto lo descalificó, porque el juez supremo de los creyentes debía ser un sabio, no un hombre de negocios.[57]

Pero a medida que los europeos adquirían más influencia comercial en Persia, los comerciantes y artesanos buscaban cada vez más el consejo de los ulemas. El clero, los comerciantes y los artesanos del bazar, conocidos popularmente como los *bazaris*, eran aliados naturales; a menudo procedían de las mismas familias y compartían los mismos ideales religiosos. Por ejemplo, durante la segunda mitad del siglo XIX, los ulemas dieron a los comerciantes el apoyo intelectual que necesitaban para sus objeciones a la penetración extranjera: Persia, aducían, ya no sería una nación musulmana si los soberanos continuaban cediendo poder a los infieles.

El sha intentó responder a estas objeciones apelando a la religión popular de las masas, a la que asociaba con las ceremonias de duelo por Husain. Tenía sus propios recitadores *(rawda-khans)*, que todos los días relataban la historia épica de la tragedia de Kerbala, y construyó un escenario en el palacio real de Teherán para la representación anual de la obra de la pasión *(taziyeh)* en conmemoración de la muerte de Husain, que se llevaba a cabo durante cinco noches consecutivas en el mes sagrado de

muharram. Además, se evocaba la batalla entre Husain y Yazid y las muertes del imam y de sus hijos, y en el aniversario del desastre de Kerbala se celebraba una gran procesión en la que las efigies de los mártires –con representaciones en tamaño real de sus sepulcros– desfilaban por las calles seguidas por las multitudes, que se daban palmadas en el pecho en señal de dolor. Durante todo el mes, las mezquitas desplegaban banderas con crespones negros y en las plazas públicas se erigían tarimas para los recitadores, que cantaban los salmos de difuntos. Para esta fecha, se concentraba una gran cantidad de recitadores famosos que competían entre sí por la preeminencia.

Estos ritos de duelo llegaron a ser una institución importante bajo la dinastía de los qayaríes. Además de relacionar a la monarquía con Husain y Kerbala, y contribuir así a legitimar a los soberanos qayaríes, también servía de válvula de escape, pues daba a las masas una oportunidad para expresar su frustración y su descontento. Los hombres y las mujeres del pueblo no eran espectadores pasivos, y en todos los recitales y representaciones hacían sentir su presencia. Como observó un visitante francés, «todo el auditorio responde con lágrimas y suspiros profundos».[58] Durante las escenas de batalla, los espectadores sollozaban y se lamentaban. Mientras los actores expresaban su horror y pesar a través del texto, la audiencia hacía manifestaciones de dolor explícitas y violentas, completando una parte esencial del drama. Estaban al mismo tiempo en las llanuras imaginarias de Kerbala y en su propio mundo, llorando por sus tragedias y aflicciones. Hoy, el estudioso norteamericano William Beeman explica que la audiencia había aprendido a llorar por sus pecados y problemas al mismo tiempo que recordaba el sufrimiento de Husain.[59] Así podían identificarse con el episodio de Kerbala, evocarlo por medio de estos rituales dramáticos y dar a la tragedia histórica la cualidad eterna del mito. En suma, los shiíes lloraban por Husain y le ofrecían un funeral simbólico, porque no había tenido uno verdadero en la vida real y sus ideales jamás se habían realizado. En nuestros días, los iraníes dicen que durante el *muharram* también evocan los sufrimientos de sus amigos y parientes. Pero estos recuerdos personales los conducen a una comprensión emocional del problema del mal: ¿por qué sufre el bueno y el malvado

parece prevalecer? Mientras se lamentan, se dan palmadas en la frente y lloran desconsoladamente; los participantes suspiran por la justicia, que está en el corazón de la religiosidad shií.[60] Los cantos fúnebres y la representación de la pasión les recuerda cada año la presencia del mal en el mundo y reafirma su creencia en el triunfo final de la bondad.

Esta fe popular era muy diferente del shiísmo racionalista y legalista de los *muytahids*. También tenía un potencial revolucionario obvio. Podía ser, y sería, fácilmente utilizada para señalar los males en la sociedad y para establecer un parangón entre el soberano reinante y Yazid. Sin embargo, durante el periodo de los qayaríes, como bajo la dinastía de los safavíes, esta rebeldía estuvo sumergida y se mantenía el énfasis en el sufrimiento de Husain, que se consideraba un sacrificio indirecto por los pecados del pueblo. Pero durante el siglo XIX, el pueblo ya no se rebelaba a través de la representación de la *taziyeh*, sino que expresaba su descontento en dos movimientos mesiánicos populares.

El primero de ellos estaba liderado por Hayy Muhammad Karim Jan Kirmani (1810-1871), un príncipe qayarí, primo e hijastro del sha Fath Ali, cuyo padre era el gobernador de la turbulenta provincia de Kirman. Allí, Karim Jan se comprometió con la secta shayji, un movimiento místico radical fundado por Shayj Ahmad al-Ahsai (1753-1826). Éste y su discípulo, Sayyid Kazim Rashti (1759-1843), enseñaban que cada uno de los profetas e imames había reflejado perfectamente la voluntad divina; sus vidas y su ejemplo estaban conduciendo gradualmente a toda la humanidad hacia un estado de perfección. El imam oculto no estaba escondido en este mundo; había sido trasladado al mundo de los arquetipos puros *(alam al-mithal)*, desde donde, a través de sus representantes terrenales –que sabían cómo penetrar en este mundo místico–, continuaba guiando a los seres humanos hasta que ya no fueran necesarias las leyes de la Sharia, porque ellos interiorizarían la voluntad de Dios y la conocerían directamente en lugar de seguir un conjunto de reglas externas. Al-Ahsai enseñaba que siempre había existido en el mundo un «partido de Ali», un grupo de seres humanos infalibles que eran capaces de conectarse con el imam oculto mediante las disciplinas intuitivas de la contemplación. Desde luego, esto era un anatema para los *muytahids*. El problema era que la fe de los

muytahid era incompleta, legalista y propensa a la literalidad. Indudablemente, era inferior a los discernimientos místicos de al-Ahsai y sus discípulos.[61]

La escuela shayji, que era como se llamaba a la secta, era muy popular en Iraq y Azerbaiyán, pero seguía siendo una filosofía, una idea más que un programa político concreto. Después de la muerte de Rashti, Karim Jan se convirtió en el líder shayji e inició una rebelión contra los *muytahids*. Denunciaba públicamente su estrecho legalismo, su literalidad poco imaginativa y su falta de interés en las nuevas ideas. Los musulmanes no debían depender sólo de la erudición y la emulación de un jurista, pues cualquiera era capaz de interpretar los textos sagrados. Los *muytahids* sólo estaban difundiendo viejas verdades, cuando en realidad el mundo necesitaba algo completamente nuevo. La humanidad estaba cambiando y evolucionando de una manera incesante, de modo que cada profeta invalidaba al anterior. En cada generación, el partido de Ali descubría nuevos significados esotéricos del Corán y la Sharia, extrayendo sus verdades ocultas en una revelación progresiva. El creyente debía escuchar a estos maestros místicos, que eran designados por el imam y cuyo poder había sido usurpado por los *muytahids*.

Karim Jan estaba convencido de que esta revelación progresiva estaba a punto de completarse. La naturaleza humana alcanzaría en breve la perfección. De esta manera, respondía claramente a los cambios que los europeos introducían en Persia. Karim Jan no fue ningún demócrata; al igual que todos los filósofos premodernos, era elitista y absolutista. Intolerante con las diferencias de opinión entre los *muytahids*, trataba de imponer su propia visión. No obstante, fue uno de los primeros religiosos persas que se familiarizó con las nuevas ideas de Europa. Mientras que los ulemas ortodoxos se oponían a la penetración comercial de los británicos y los rusos, Karim Jan era suficientemente previsor como para interesarse en la nueva ciencia y el secularismo de Occidente. En sus ratos de ocio, estudiaba astronomía, óptica, química y lingüística, y se enorgullecía de sus conocimientos de ciencia. A mediados del siglo XIX, cuando muy pocos iranios tenían un conocimiento directo de Europa, Karim Jan ya había comprendido que la cultura occidental planteaba una grave amenaza a la

civilización iraní. En aquel periodo de transición, Karim Jan podía ver que se hacía necesario encontrar nuevas soluciones para responder a este desafío sin precedentes. Ello dio origen a su teología evolutiva, que daba la posibilidad de crear algo nuevo, y a su expectativa intuitiva de un cambio radical inminente.

Sin embargo, el movimiento shayji tenía sus raíces en el viejo mundo, con su visión elitista del conocimiento. Su respuesta al impacto del Occidente industrializado también fue defensiva. Karim Jan se oponía con vehemencia a la nueva Dar al-Funun, la primera escuela secundaria gratuita en Teherán, fundada por el ministro reformador Amir Kabir. En ella, dotada de un cuerpo de docentes principalmente europeos, y con la ayuda de intérpretes, se enseñaba ciencias naturales, matemáticas superiores, idiomas extranjeros y el arte de la guerra moderna. Karim Jan veía la escuela como parte de un complot para extender la influencia europea y destruir el islam. Los ulemas no tardarían en quedar silenciados, aducía, los niños musulmanes serían educados en escuelas cristianas y los persas se convertirían en pseudoeuropeos. Podía ver los peligros de la alienación y la destrucción de las estructuras sociales, y frente a la creciente penetración comercial europea, su posición era de rechazo y separatismo. Su ideología mística se podía ver como un intento de ofrecer a los iranios una solución completamente nueva, pero, para mejor o para peor, la presencia occidental en Irán era un hecho real y ningún movimiento de reforma que no fuera capaz de adaptarse podría tener éxito. Cuando circularon rumores de que Karim Jan pretendía establecer su propio gobierno religioso, fue citado ante los tribunales y sometido a vigilancia durante dieciocho meses. Entre 1850 y 1870 se retiró gradualmente de la vida pública, se reservó sus opiniones y falleció vencido y amargado en su finca.[62]

El segundo movimiento mesiánico del periodo también tenía sus raíces en el espíritu conservador y era permeable a algunos de los nuevos valores occidentales. Su fundador, Sayyid Ali Muhammad (1819-1850), había estado comprometido con la secta shayji en Nayaf y Kerbala, pero en 1844 anunció que él era la «puerta» *(bab)* de entrada a lo divino que los ulemas habían declarado cerrada cuando se produjo la desaparición del imam oculto.[63] Atrajo a su movimiento a muchos ulemas, personas notables y

comerciantes prósperos de Isfahán, Teherán y Jurasán. Sus principales discípulos, Mulla Sadiq (conocido como Muqaddas) y Mirza Muhammad Ali Barfurushi (fallecido en 1849), a quien se le había dado el título de Quddus, predicaban lo que constituía prácticamente una nueva religión: el nombre ritual de Sayyid, el Bab, se mencionaba en la oración y se ordenaba a los devotos que rezaran en dirección a su casa en Shiraz. Cuando en ese año Sayyid hizo el peregrinaje *(hayy)* a La Meca, se detuvo frente a la Kaaba y declaró que era la encarnación del imam oculto. Quince meses después –tal como hiciera Joseph Smith en Norteamérica–, produjo un nuevo texto inspirado, el *Bayán*. Todos los antiguos libros sagrados se habían abolido. Sayyid (el Bab) era el hombre perfecto de la era, que encarnaba en su persona a todos los grandes profetas del pasado. Ahora la humanidad se aproximaba a la perfección y las viejas religiones ya no resultaban satisfactorias. Al igual que el *Libro del Mormón*, el *Bayán* requería un nuevo orden social más justo y adoptaba los valores burgueses de la modernidad: atribuía un alto valor al trabajo productivo y promovía el comercio libre, la reducción de impuestos, las garantías para la propiedad personal y un mejoramiento de la condición de vida de las mujeres. Sobre todo, el Bab había asimilado la creencia decimonónica de que el único mundo que cuenta es el mundo terrenal. Los shiíes se habían concentrado tradicionalmente en las tragedias del pasado y en el futuro mesiánico, pero el Bab se concentraba en el aquí y ahora. No habría ningún Juicio Final, ninguna vida después de la muerte. El Paraíso se encontraría en este mundo. En lugar de esperar pasivamente la redención, el Bab les decía a los shiíes persas que debían trabajar por una sociedad mejor en la Tierra y tratar de lograr la salvación en sus propias vidas.[64]

Hay muchos aspectos de su movimiento que recuerdan la trayectoria de Shabbetai Zevi, pues el Bab suscitó el mismo tipo de fascinación que éste. Cuando fue encarcelado por las autoridades, su traslado de un lugar de detención a otro se convirtió en una procesión triunfal y las multitudes acudían a verlo. Sus prisiones llegaron a ser lugares de peregrinaje. Mientras estuvo preso, aparte de escribir cartas virulentas al sha Muhammad, el «usurpador» qayarí, se le permitió recibir a numerosos grupos de discípulos. Incluso después de que las autoridades lo trasladaran

a la fortaleza remota de Chihrig, en las afueras de Urumiyya, no había suficiente espacio en el vestíbulo para recibir a todos sus visitantes, y mucha gente se veía obligada a esperar en la calle. Cuando visitó los baños públicos, sus devotos compraron después el agua que había usado para bañarse. Hubo un enorme entusiasmo cuando por fin se le juzgó en Tabriz, en el verano de 1848. Una multitud acudió a saludarlo, de modo que hizo una entrada triunfal en la sala del tribunal. La masa de seguidores aguardaba fuera durante el juicio, esperando que el Bab demoliera a sus enemigos e inaugurara una nueva era de justicia, productividad y paz. Pero, tal como sucediera con Shabbetai, resultó una decepción. El Bab no venció a sus interpeladores. En realidad, actuó muy mal.[65] Sus examinadores revelaron sus deficiencias en la lengua árabe, la teología y la filosofía esotérica *(falsafa)*; no tenía ninguna idea de las nuevas ciencias. ¿Cómo podía este hombre ser el imam, el depositario del conocimiento divino? El tribunal envió al Bab de vuelta a prisión, pero subestimó gravemente la amenaza que planteaba al régimen, pues el babismo no era ya sólo una causa por la reforma política y religiosa, sino un partido que exigía un nuevo orden sociopolítico.

Así como Shabbetai había apelado a todas las clases sociales, el Bab fue capaz de atraer a las masas con su mesianismo, a los aficionados a la filosofía o el esoterismo con su teología mística y a los revolucionarios más seculares con sus doctrinas sociales. Igual que en el movimiento judío, hubo un reconocimiento tácito de que el viejo mundo estaba llegando a su fin y de que las tradiciones sagradas ya no se podían aplicar. En junio de 1848, los líderes del babismo mantuvieron una reunión masiva en Budasht (Jurasán). El Corán fue formalmente abolido y la Sharia estaría en vigor solamente hasta que el Bab fuera reconocido por el mundo. Entretanto, los creyentes debían seguir sus propias conciencias y aprender a distinguir el bien del mal por sí mismos, en lugar de depender de los ulemas. Debían sentirse libres de rechazar las leyes de la Sharia si así lo deseaban. La carismática mujer del predicador Qurrat al-Ain se quitó el velo como un símbolo del final del sometimiento femenino y la extinción de la vieja era musulmana. En lo sucesivo, todos los objetos «impuros» se considerarían «puros». La verdad no era una doctrina que se había revelado de repente, en

un momento dado, sino que había sido gradualmente transmitida a las masas a través del elegido. Como Shabbetai, los babistas proponían un nuevo pluralismo religioso: en el nuevo orden, todas las religiones reveladas serían sólo una.[66]

Muchos de los babistas que asistieron a la reunión en Budasht se quedaron pasmados ante este mensaje radical y huyeron horrorizados. Otros musulmanes devotos atacaron a los herejes y la reunión acabó en desórdenes. Pero la tarea de los líderes sólo había comenzado. Viajaron separadamente de vuelta a Mazanderán, donde el líder del babismo Mullah Husain Bushrui (muerto en 1849) reunió a doscientos hombres. Allí pronunció un discurso muy impetuoso con el que instó a los babistas a sacrificar sus posesiones mundanas e inspirarse en el imam Husain. Sólo mediante el martirio podían iniciar el nuevo día, cuando el Bab liberaría al oprimido y enriquecería al pobre. En un año, el babismo conquistaría el mundo y unificaría a todas las religiones. Bushrui demostró ser un brillante comandante y su pequeño ejército puso en fuga a las tropas reales, que –de acuerdo con los anales de la corte– «huyeron como un rebaño de ovejas escapando de los lobos». Los babistas atacaron por sorpresa, saquearon, robaron, mataron y quemaron. Los religiosos creían que su levantamiento era más importante que la batalla de Kerbala, mientras los pobres, que se habían unido al movimiento por razones más mundanas, fueron los mejores partisanos. Por primera vez, se sentían importantes y fueron tratados, si no como iguales, al menos como colaboradores valiosos.

Este levantamiento pudo ser sofocado por el gobierno, pero a mediados del siglo XIX estallaron nuevas sublevaciones en Yazd, Nairiz, Teherán y Zanján. Los babistas crearon una atmósfera de terror y los disidentes políticos se unían a la insurrección, así como los estudiantes locales. Incluso las mujeres, ataviadas con prendas masculinas, luchaban valientemente. El movimiento reunió a todos aquellos que estaban insatisfechos con el régimen: los guardianes musulmanes de las mezquitas *(mulás)*, que se sentían oprimidos por los orgullosos *muytahids*, los comerciantes que deploraban la venta de recursos iraníes a los extranjeros, los *bazaris*, los terratenientes y los campesinos empobrecidos. El shiísmo

había contribuido durante mucho tiempo a desarrollar un deseo de justicia social, y cuando surgió el líder apropiado y la filosofía adecuada, todos los descontentos pensaron que era natural luchar bajo una bandera religiosa.[67]

Esta vez el gobierno fue capaz de reprimir a los insurgentes. El Bab fue ejecutado el 9 de julio de 1850; también fueron condenados a muerte los líderes, y otros sospechosos fueron encerrados y masacrados. No obstante, muchos babistas pudieron huir a Iraq, donde el movimiento se escindió en 1863. Algunos de ellos, que siguieron a Mirza Yahya Nuri Subhi Azal (1830-1912), el sucesor designado por el Bab, permanecieron fieles a los objetivos políticos de la rebelión. Pero después, muchos de estos «azalistas» abandonaron el viejo misticismo babista y abrazaron el laicismo y el nacionalismo. Tal como sucediera con el movimiento de Shabbetai, el rechazo de los tabúes y de las viejas leyes y el deseo de rebelión les permitieron romper definitivamente con la religión. Una vez más, el movimiento mesiánico había servido para tender un puente a la ideología laicista. Sin embargo, la mayoría de los supervivientes babistas siguieron al hermano de Subhi Azal, Mirza Husain Ali Nuri Bahaullah (1817-1892), quien abjuró de la política y creó la nueva religión bahai, que adoptaba los ideales occidentales modernos de la separación entre la religión y la política, los derechos de igualdad, el pluralismo y la tolerancia.[68]

La rebelión babista se puede considerar una de las grandes revoluciones de la modernidad y estableció un precedente en Irán. Habrá otras ocasiones en el siglo XX en que clérigos y laicos, místicos y laicistas, creyentes y ateos desafiarán juntos a un régimen opresivo. La lucha por la justicia, que había llegado a ser un valor sagrado para los shiíes, alentaría después a otras generaciones de iraníes a desafiar a los ejércitos del sha para inaugurar un nuevo orden. En al menos dos ocasiones, la ideología shií permitió a los iraníes establecer instituciones políticas modernas en su nación. Pero una vez más, la revolución babista había mostrado que la religión podía ayudar al pueblo a adoptar los ideales y el ímpetu de la modernidad, traduciéndolos de un lenguaje secular y extraño a un idioma, una mitología y una espiritualidad que todos pudieran comprender y aplicar. Si la modernidad había sido difícil de aceptar para los cristianos de

Occidente, era aún más problemática para los judíos y los musulmanes. Requería una lucha –una *yihad*, en términos musulmanes– que a veces podía acabar en una guerra santa.

Segunda parte

El fundamentalismo

5
Las líneas de batalla
(1870-1900)

A finales del siglo XIX estaba claro que la nueva sociedad, que por fin había llegado a florecer en Occidente, no era la panacea universal que algunos habían imaginado. El optimismo dinámico que había inspirado la filosofía de Hegel se disipó dando lugar a una duda desconcertante y a la desazón. Por un lado, Europa estaba adquiriendo cada vez más vigor; había confianza y una plena sensación de superioridad, ya que con la revolución industrial algunas naciones adquirieron una riqueza y un poder que jamás habían logrado. Pero también eran características de la época el aislamiento, el *ennui* y la melancolía explorados por Charles Baudelaire en *Las flores del mal* (1857), la duda expresada por Alfred Tennyson en *In Memoriam* (1850) y la insatisfacción y el desánimo destructivo de la heroína de Flaubert en *Madame Bovary* (1856). La gente se sentía confundida y atemorizada. Al mismo tiempo que alababan los logros de la sociedad moderna, los hombres también tenían una sensación de vacío y de futilidad que despojaba a la vida de sentido; muchos anhelaron la certidumbre en medio de las dudas de la modernidad y algunos proyectaron sus temores en enemigos imaginarios y fantasías de conspiración universal.

Se encontrarán todos estos elementos en los movimientos fundamentalistas que se desarrollaron –simultáneamente con la cultura moderna– en las tres religiones monoteístas. Los individuos pensaban que, a pesar de las inquietantes evidencias en contra, era casi imposible vivir sin la idea de que la existencia tenía un sentido y un valor fundamental. En el Viejo Mundo, la mitología y el ritual habían ayudado a la gente a evocar un sentido de lo sagrado que la había salvado del vacío, casi de la misma manera que lo han hecho las grandes obras de arte. Pero el racionalismo científico, la fuente del poder y el éxito occidental, había desacreditado el

mito y declarado que sólo la razón podía conducir a la verdad. Sin embargo, ésta no podía responder a las preguntas fundamentales que jamás habían estado dentro de la competencia del *logos*. Como resultado, la fe tradicional ya no era posible para una cantidad creciente de individuos occidentales.

Sigmund Freud (1856-1939) descubriría que los seres humanos estaban tan intensamente motivados por el deseo de muerte como por el *eros* y el deseo de procreación. Cada vez más se insinuaba un aparentemente perverso anhelo de –y terror por– que la extinción emergiera en la cultura moderna. Los pueblos comenzaban a sentir temor ante la civilización que habían creado al tiempo que disfrutaban de los indudables beneficios que ésta confería. Gracias a la ciencia moderna, la vida de los occidentales era más larga y saludable; sus instituciones democráticas significaban que, en gran medida, la vida era más justa. Los norteamericanos y europeos estaban, con toda razón, orgullosos de sus logros. Pero el sueño de la fraternidad universal que habían abrigado los pensadores de la Ilustración estaba resultando ser una quimera. La guerra franco-prusiana (1870-1871) reveló los efectos nefastos del armamento moderno y se produjo un reconocimiento implícito de que la ciencia también tenía una dimensión maligna. Se percibía una sensación de desengaño.[1] Durante el periodo revolucionario de comienzos del siglo XIX, un mundo nuevo y mejor parecía estar finalmente al alcance de la humanidad. Pero esta esperanza jamás se concretó. Por el contrario, la revolución industrial trajo nuevos problemas y nuevas formas de explotación e injusticia. En su novela *Tiempos difíciles* (1854), Charles Dickens presenta la ciudad industrializada como un infierno y muestra que el racionalismo pragmático moderno podía destruir la individualidad y los preceptos morales. Las nuevas «megaciudades» inspiraban una inmensa ambivalencia. Los poetas románticos, que denunciaban los «siniestros talleres satánicos»,[2] huían de la vida urbana y estaban inspirados por el anhelo positivo del prístino ambiente rural. George Steiner cita la extraña escuela de pintura que, durante la tercera década del siglo XIX, desarrolló lo que se podría considerar un «concepto opuesto al sueño de modernidad». Las ciudades modernas –Londres, París y Berlín– que simbolizaban el gran

logro occidental se representaban en ruinas, destruidas por alguna catástrofe inimaginable.[3] Se comenzaba a fantasear acerca de la destrucción de la civilización y a dar los primeros pasos en ese sentido.

Tras la guerra franco-prusiana, las naciones europeas iniciaron una frenética carrera armamentista que las condujo inexorablemente a la primera guerra mundial. Parecían ver el conflicto bélico como una necesidad darwiniana, en la cual sólo el más apto sobreviviría. Una nación moderna debía tener el ejército más grande y las armas más letales que la ciencia podía proporcionar, y los europeos soñaban con una guerra que purificaría el espíritu de la nación en una horripilante apoteosis. El escritor británico I.F. Clarke ha demostrado que entre 1871 y 1914 resulta difícil encontrar un año en el cual no apareciera, en algun país de Europa, un cuento o una novela con la descripción de un futuro horrible.[4] La «próxima gran guerra» se imaginaba como una experiencia terrible pero inevitable: la nación emergería desde la destrucción hacia una nueva vida superior. Sin embargo, a finales del siglo XIX, el novelista británico H.G. Wells abordó este sueño utópico en *La guerra de los mundos* (1898) y mostró hacia dónde estaba dirigido. Se presentaban imágenes aterradoras de un Londres despoblado por la guerra biológica y con las carreteras de Inglaterra atestadas de refugiados. Wells podía ver los peligros de la tecnología militar que había penetrado en el campo de las ciencias exactas. Tenía razón. La carrera armamentista condujo al enfrentamiento, y cuando estalló la primea guerra mundial en 1914, los pueblos de Europa, que habían estado imaginando que el enfrentamiento terminaría con todos los conflictos durante más de cuarenta años, entraron con entusiasmo en esta contienda, que puede considerarse el suicidio colectivo de Europa. A pesar de los logros de la modernidad, había un deseo nihilista de muerte, puesto que las naciones europeas cultivaban una fantasía perversa de autodestrucción.

En Norteamérica, algunos de los protestantes más conservadores tenían una visión similar, pero el escenario de su pesadilla adoptaba un aspecto religioso. Estados Unidos ya había sufrido un conflicto terrible y un desengaño posterior. Los norteamericanos habían visto en términos apocalípticos su guerra civil (1861-1865) entre los estados del norte y del sur. Los habitantes del norte creían que el conflicto purificaría a la nación;

los soldados cantaban «la gloria del advenimiento del Señor».[5] Los predicadores hablaban de un inminente Apocalipsis, de una batalla entre la luz y la oscuridad, entre la libertad y la esclavitud. Preveían un nuevo designio divino y un nuevo hombre que surgiría, como un ave fénix, de esta prueba cruel.[6] Pero en América tampoco había ningún esforzado nuevo mundo. Por el contrario, hacia el final de la guerra se habían derruido ciudades enteras, las familias habían quedado destruidas y había un retroceso del sur blanco. En lugar de una utopía, los estados del norte vivieron la transición rápida y dolorosa de una sociedad agraria a otra industrializada. Se construyeron nuevas ciudades y las viejas crecieron. Del sur y del norte de Europa llegaron multitudes de inmigrantes. Los capitalistas hacían grandes fortunas con las industrias siderúrgica y petrolera, mientras que los trabajadores vivían por debajo del nivel de subsistencia. En las fábricas, se explotaba a las mujeres y a los niños: hacia 1890, uno de cada cinco niños tenía que trabajar. Las condiciones laborales eran insatisfactorias, los horarios prolongados y la maquinaria insegura. Además, existía una nueva brecha entre la ciudad y el ambiente rural, ya que grandes áreas de Estados Unidos, especialmente en el sur, seguían siendo agrarias. Si bien había un vacío por debajo de la prosperidad europea, Estados Unidos se estaba convirtiendo en una nación sin corazón.[7]

El género secular de la «guerra futura», que tanto fascinaba a los pueblos de Europa, no tenía ningún atractivo para la mayoría de los norteamericanos religiosos. En cambio, algunos desarrollaron un enorme interés por la escatología, pues soñaban más que nunca con una guerra final entre Dios y Satanás que conduciría a esta sociedad malvada a un bien merecido final. La nueva visión apocalíptica que echó raíces en América del Norte a finales del siglo XIX se llamó «premilenarismo», porque imaginaba el retorno de Cristo a la Tierra «antes» de haber establecido su reino de mil años. (El «posmilenarismo», más antiguo y optimista, que todavía cultivaban los protestantes liberales, imaginaba a los seres humanos inaugurando el reino de Dios con sus propios esfuerzos: Cristo solamente retornaría a la Tierra «después» de que se hubiera establecido el milenio.) El inglés John Nelson Darby (1800-1882) predicó el nuevo premilenarismo en Estados Unidos, donde fue fervorosamente aclamado en seis ocasiones

entre 1859 y 1877, pero encontró pocos seguidores en el Reino Unido. Darby no veía nada positivo en el mundo moderno lanzado a la destrucción. En lugar de llegar a ser más virtuosa, como esperaban los pensadores de la Ilustración, la humanidad se había vuelto tan depravada que Dios pronto se vería obligado a intervenir y destruir a la sociedad, causando una desgracia incalculable a la humanidad. Pero de esta experiencia cruel, los cristianos creyentes emergerían triunfantes y disfrutarían de la victoria final de Cristo y del reino glorioso.[8]

Darby no buscaba un significado místico en la Biblia, que veía como un documento donde se expresaba la verdad literalmente. Los Profetas y el autor del Apocalipsis no hablaban simbólicamente, sino que hacían predicciones precisas que pronto sucederían exactamente como las habían previsto. Los viejos mitos no se consideraban como *logoi* basados en hechos, la única forma de verdad que muchos occidentales modernos podrían reconocer. Darby dividía toda la historia de la salvación en siete épocas o «actos providenciales», un plan derivado de una lectura minuciosa de las Sagradas Escrituras. Cada acto, explicaba, se había llevado a cabo cuando los seres humanos llegaron a ser tan malvados que Dios se había visto obligado a castigarlos. Los actos previos habían finalizado con catástrofes como la Caída, el Diluvio y la crucifixión de Cristo. Los seres humanos estaban viviendo ahora el sexto, o penúltimo acto, al que Dios pronto pondría fin con un terrible desastre sin precedentes. El Anticristo, el falso redentor cuyo advenimiento antes del fin había sido previsto por san Pablo,[9] engañaría al mundo con su falso atractivo, seduciría a todos y luego causaría un periodo de tribulación a la humanidad. Durante siete años, el Anticristo libraría un combate, masacraría a una cantidad incalculable de personas y perseguiría a toda la oposición, pero finalmente Cristo descendería a la Tierra, derrotaría al Anticristo y se comprometería en una batalla final con Satanás y las fuerzas del mal en la llanura de Armagedón, e iniciaría el séptimo acto providencial. Cristo reinaría durante mil años, antes de que el Juicio Final cerrara la historia de la humanidad. Se trata de una versión religiosa de la fantasía europea de la guerra futura. Veía el progreso como algo inseparable del conflicto y de la destrucción casi total. A pesar de su sueño de redención divina y de felicidad milenaria,

representaba una visión nihilista que expresaba el deseo moderno de muerte. Los cristianos imaginaban la extinción final de la sociedad moderna con un detalle obsesivo y la anhelaban morbosamente.

Sin embargo, había una gran diferencia. Mientras que los europeos imaginaban que todos soportarían la experiencia penosa de la gran guerra, Darby proporcionaba una salida al elegido. Sobre la base de un comentario casual de san Pablo, quien creía que los cristianos que vivieran en la época del segundo advenimiento de Cristo «ascenderían a los cielos... para encontrarse con el Señor»,[10] Darby mantenía que poco antes de la tribulación, habría un «rapto», un éxtasis de los cristianos renacidos, que serían conducidos al cielo y de ese modo escaparían a los terribles sufrimientos de los Últimos Días. El rapto ha sido detalladamente interpretado por los milenaristas de una manera literal. Están convencidos de que, de repente, los aviones, los automóviles y los trenes chocarán, y los pilotos y conductores «renacidos» se elevarán en el aire dejando sus vehículos fuera de control. La Bolsa se desplomará y caerán los gobiernos. Los que no hayan «renacido» comprenderán que están condenados y que los verdaderos creyentes han estado en lo cierto todo el tiempo. Estos desdichados no sólo tendrán que soportar la tribulación, sino que también sabrán que están destinadas a la condena eterna. El premilenarismo fue una fantasía de vindicación: los elegidos se imaginaban contemplando desde arriba los sufrimientos de aquellos que se habían burlado de sus creencias y marginado su fe, y entonces comprenderían su error demasiado tarde. Una imagen muy popular que se encuentra hoy en los hogares de muchos protestantes fundamentalistas muestra a un hombre cortando el césped del jardín de su casa mientras observa asombrado cómo su mujer «renacida» se eleva en éxtasis desde una ventana. Como muchas representaciones concretas de los acontecimientos míticos, la escena parece un poco absurda, pero la realidad que describe es cruel, conflictiva y trágica.

Irónicamente, el premilenarismo tenía más en común con las filosofías seculares que desdeñaba que con la verdadera mitología religiosa. Hegel, Marx y Darwin creían que el desarrollo era el resultado del conflicto. Marx también había dividido la historia en épocas diferentes que culminaban en una utopía. Los geólogos habían descubierto las sucesivas eras del

desarrollo de la Tierra en los estratos de la fauna y la flora fosilizadas en las rocas y peñascos, y algunos pensaban que cada era había terminado con una catástrofe. Aun cuando el programa premilenarista parezca extraño, estaba en consonancia con el pensamiento científico del siglo XIX. También era moderno en su cualidad literal y democrática. No existían significados ocultos o simbólicos sólo accesibles a una elite mística. Todos los cristianos, aun los que tenían una educación rudimentaria, podían descubrir la verdad que se revelaba claramente en la Biblia. Las Sagradas Escrituras significaban exactamente lo que decían: un milenio significaba diez siglos; 485 años significaban precisamente eso; si los Profetas hablaban de Israel, no se estaban refiriendo a la Iglesia, sino a los judíos; cuando el autor del Apocalipsis predecía una batalla entre Jesús y Satanás sobre la llanura de Armagedón, en las afueras de Jerusalén, eso era exactamente lo que ocurriría.[11] La publicación en 1909 de *La Biblia anotada de Scofield*, que se convirtió inmediatamente en un gran éxito de ventas, hizo que la lectura premilenarista de la Biblia se hiciera aún más fácil para el cristiano medio. C.I. Scofield explicaba esta visión divina de la historia de la salvación con comentarios detallados que acompañaban el texto bíblico, referencias que para muchos fundamentalistas han llegado a ser tan autorizadas como el texto mismo.

El premilenarismo manifiesta que este anhelo de certidumbre es una reacción a la modernidad que deliberadamente deja preguntas abiertas y niega la posibilidad de la verdad absoluta. Los protestantes norteamericanos fueron durante mucho tiempo hostiles a los expertos, que se consideraban los únicos capaces de comprender cómo funcionaba una sociedad moderna. Aparentemente, a finales del siglo XIX nada era como parecía ser. Durante este periodo, la economía norteamericana había experimentado grandes fluctuaciones que desconcertaban a las personas acostumbradas a las rutinas de la vida agraria. A los auges seguían las depresiones, que en sólo un día consumían enormes fortunas; la sociedad parecía estar controlada por las «fuerzas del mercado» misteriosas e invisibles. Los sociólogos también aducían que la vida humana estaba controlada por una dinámica económica que un observador inexperto no podía discernir. Por su parte, los darwinistas afirmaban que la existencia estaba dominada por una lucha

biológica imperceptible a simple vista. Los psicólogos hablaban del poder del inconsciente oculto, y los «altos críticos» de la Biblia insistían en que incluso las Sagradas Escrituras no eran todo lo que afirmaban ser y que su texto, aparentemente simple, en realidad estaba compuesto por una cantidad abrumadora de fuentes y escritos diferentes de autores de quienes nadie había oído hablar. Muchos protestantes, que esperaban que su fe les diera seguridad, sentían un vértigo mental en este mundo complicado. Necesitaban una fe que se expresara en un lenguaje claro que todos pudieran comprender.

Pero como a finales del siglo XIX la ciencia y el racionalismo estaban a la orden del día, la religión también tenía que ser racional para que se tomara con seriedad. Algunos protestantes estaban decididos a hacer que su fe sonase científica y lógicamente correcta: debía ser tan clara, demostrable y objetiva como cualquier otro *logos*. Sin embargo, una gran parte de la ciencia moderna era demasiado imprecisa para aquellos que necesitaban una certeza total. Los descubrimientos de Darwin y Freud provenían de hipótesis no comprobadas que a los protestantes más tradicionales no les parecían científicas. Por eso, preferían la visión científica previa de Francis Bacon, quien no había tenido tiempo para esas especulaciones. Bacon creía que podíamos confiar totalmente en nuestros sentidos, porque sólo ellos podían darnos la información correcta. Estaba convencido de que el mundo había sido organizado por un Dios omnisciente sobre la base de principios racionales y que la tarea de la ciencia no era hacer conjeturas infundadas, sino catalogar los fenómenos y organizar sus descubrimientos en teorías basadas en los hechos que eran obvios para todos. Los protestantes también se inspiraban en la filosofía de la Ilustración escocesa del siglo XVIII, que se había opuesto a la epistemología kantiana basada en el sujeto y que afirmaba que la verdad era objetiva y accesible a todos los seres humanos sinceros dotados de «sentido común».[12]

Este anhelo de certidumbre era un intento de llenar el vacío que existía en el núcleo de la experiencia moderna: la ausencia de Dios en la conciencia de los seres humanos totalmente racionales. El protestante norteamericano Arthur Pierson pretendía que la Biblia se explicara con «un

espíritu verdaderamente imparcial y científico». El mismo título de su libro *Many Infalible Proofs* [Pruebas infalibles], publicado en 1895, muestra el tipo de certeza que requería de la religión:

> «Prefiero la teología bíblica que... no comienza con una hipótesis filosófica y luego deduce los hechos para adaptarlos a nuestro dogma, sino con un sistema baconiano, que reúne primero las enseñanzas de la palabra de Dios y luego procura inferir alguna ley general sobre la cual se pueden ordenar los hechos».[13]

Aunque era un deseo comprensible, el mito de la Biblia jamás había pretendido ser fáctico de la manera que esperaba Pierson. El lenguaje mítico no se podía traducir satisfactoriamente a un lenguaje racional sin perder su sentido y su esencia. Al igual que la poesía, contenía significados que eran demasiado elusivos para ser expresados de alguna otra manera. Una vez que la teología intentase convertirse en ciencia, sólo podía producir una caricatura del discurso racional, porque estas verdades no se podían demostrar desde un punto de vista científico.[14] Este *logos* religioso espurio inevitablemente desacreditaría aún más la fe.

El seminario de la Nueva Luz presbiteriana en Princeton se convirtió en el bastión de este protestantismo científico.[15] El término «bastión» es apropiado, porque la campaña por el cristianismo racional a menudo usó el lenguaje militante y parecía constantemente a la defensiva. En 1873, Charles Hodge, quien dictaba la cátedra de Teología en Princeton, publicó el primer volumen de su obra en dos tomos *Teología sistemática*. Una vez más, el título revela su tendencia científica. La tarea del teólogo no era buscar un significado «más allá» de las palabras, insistía Hodge, sino simplemente organizar las enseñanzas claras de las Sagradas Escrituras dentro de un sistema de verdades generales. Cada palabra de la Biblia era de inspiración divina y se debía tomar con seriedad; no debía ser tergiversada por la exégesis simbólica o alegórica. Su hijo, Archibald A. Hodge, quien ocupó la cátedra de su padre en 1878, publicó –junto con un joven colega, Benjamin Warfieldun alegato en defensa de la verdad literal de la Biblia en *The Princeton Review*. El artículo se convirtió en un clásico. Todos los relatos y las declaraciones de la Biblia se consideraban «absolutamente correctos y tenían fuerza obligatoria para la fe y la

obediencia». Todo lo que decía la Biblia era la «verdad absoluta de los hechos». Si la Biblia decía que había sido inspirada, lo había sido,[16] un argumento circular que no tenía nada de científico. Un punto de vista semejante no tenía ninguna objetividad racional, estaba cerrado a cualquier alternativa, y era coherente únicamente dentro de sus propios términos. La confianza de Princeton sólo en la razón era compatible con la modernidad, pero sus alegatos discrepaban con los hechos. «El atractivo del cristianismo reside en el razonamiento correcto», aducía Warfield en un artículo posterior. «Sólo a través de la razón ha llegado tan lejos en su camino al reino de Dios. Y sólo por medio del razonamiento tendrá a sus enemigos bajo sus pies.»[17] Una mirada superficial a la historia del cristianismo muestra que, como en todas las religiones premodernas, la razón se ha ejercido únicamente en un contexto mítico. Pero el cristianismo se había basado en el misticismo, la intuición y la liturgia más que en el «razonamiento correcto», que nunca había sido el «único» atractivo de la fe cristiana. El lenguaje militante de Warfield, que parece confundir a los enemigos de la fe con los enemigos de la razón, probablemente refleja una inseguridad oculta. Si la verdad cristiana era realmente tan clara y evidente, ¿por qué tanta gente se negaba a aceptarla?

Había cierta confusión en la teología de Princeton. «La religión tiene que luchar por su supervivencia contra una categoría numerosa de hombres de la ciencia», declaraba Charles Hodge en 1874.[18] Esto inquietaba claramente a los cristianos que se pronunciaban por la razón científica cuando, en realidad, las teorías de los científicos naturales parecían contradecir el significado literal de la Biblia. Probablemente por esa razón Hodge escribió su obra *Qué es el darwinismo* en 1874, el primer ataque religioso fundamentado contra la hipótesis evolucionista. Para el baconiano Hodge, el darwinismo era, simplemente, mala ciencia. Había estudiado con esmero *El origen de las especies* y no podía tomar en serio la sugerencia de Darwin de que el plan intrincado de la naturaleza había surgido por azar, sin la intervención de Dios. De esta manera, revelaba la estrechez de miras del nuevo fundamentalismo protestante: Hodge no podía imaginar que alguna creencia que difería de la suya fuera viable. «Para cualquier mente normalmente constituida», insistía, «es imposible creer que el ojo no es una

obra divina.»[19] Los seres humanos tienen el deber de oponerse «a todas las hipótesis y teorías espectaculares –como la de Darwin– que sean incompatibles con las verdades bien establecidas». Era un alegato por el «sentido común». Dios había dado a la mente humana «intuiciones que eran infalibles», y si Darwin las contradecía, sus hipótesis eran insostenibles y debían rechazarse.[20] El cristianismo científico que iba a desarrollarse en Princeton fluctuaba entre dos extremos. Hodge estaba tratando de poner un freno a la razón a la vieja manera conservadora y se negaba a permitir el libre juego característico de la modernidad. Pero al reducir toda la verdad mítica al nivel del *logos*, se alejaba de la espiritualidad del Viejo Mundo. Su teología era tanto una mala ciencia como una religión poco adecuada.

Pero Princeton no era un caso típico. Mientras que gente como Hodge y Warfield comenzaban a definir la fe como la creencia correcta y daban énfasis a la ortodoxia doctrinal, otros protestantes, como el abolicionista veterano Henry Ward Beecher (1813-1887), seguían una línea más liberal.[21] Según Beecher, el dogma tenía una importancia secundaria y era anticristiano censurar a los otros por tener opiniones teológicas diferentes. Los liberales apoyaban las experiencias científicas modernas, como el darwinismo o la alta crítica de la Biblia. Para Beecher, Dios no era una realidad distante y aislada, sino que estaba presente en los procesos naturales terrenales, de modo que la evolución se podía ver como una evidencia del incesante interés de Dios por su creación. Más importante que la corrección doctrinal era la práctica del amor cristiano. Los protestantes liberales seguían destacando la importancia del trabajo social en los barrios pobres y las ciudades, convencidos de que, a través de su filantropía militante, podían establecer, en este mundo, el reino justo de Dios. Esta teología optimista apelaba a la clase media próspera que estaba en condiciones de gozar de los frutos de la modernidad. En la penúltima década del siglo XIX, esta nueva teología se enseñaba en muchas de las principales escuelas protestantes de los estados del norte. Algunos teólogos, como John Bescon en *Evolución y religión* (1897), y John Fiske en *Hacia Dios, a través de la naturaleza* (1899), estaban convencidos de que no podía haber ningún antagonismo entre la ciencia y la fe. Ambos hablaban de lo divino como algo inmanente al mundo: cada latido en la vida palpitante

del Universo revelaba la presencia de Dios. Las percepciones espirituales de los seres humanos habían ido evolucionando a través de la historia y ahora la humanidad estaba en los albores de un nuevo mundo en el que los hombres finalmente comprenderían que no podía haber ninguna distinción entre lo llamado «sobrenatural» y lo «terrenal». Llegarían a tener una afinidad profunda con Dios y a vivir en paz los unos con los otros.

Al igual que todas las visiones milenaristas, esta teología liberal estaba destinada a causar decepción. En lugar de lograr una mayor armonía, los protestantes norteamericanos estaban descubriendo profundos desacuerdos. Sus diferencias amenazaban con la división de sus congregaciones. A finales del siglo XIX, la manzana de la discordia no era la evolución, sino la alta crítica. Los liberales creían que las nuevas teorías acerca de la Biblia, aun cuando podían socavar algunas de las viejas creencias, conducirían a una mayor comprensión de las Sagradas Escrituras. Pero para los tradicionalistas, la «alta crítica» era una señal alarmante. Parecía simbolizar todo lo negativo de la sociedad moderna industrializada que estaba arrasando con todas las viejas certezas. Por entonces, los medios de difusión habían inculcado nuevas ideas en el público y, para su confusión, los cristianos descubrían que el Pentateuco no había sido escrito por Moisés, ni los Salmos por el rey David; que la inmaculada concepción de Cristo era una mera figura retórica y que las diez plagas de Egipto eran probablemente desastres naturales, que después se habían interpretado como milagros.[22] En 1888, la novelista británica Humphrey Ward publicó *Robert Elsmere*, que narra la historia de un joven clérigo cuya fe quedó tan demolida por la alta crítica que colgó los hábitos y consagró su vida a la asistencia social en los barrios pobres de Londres. La novela se convirtió en un éxito de ventas, lo que indica que muchos lectores podían identificarse con las dudas del héroe. Como decía la esposa de Robert, «si en realidad los Evangelios no son verdaderos, como hechos históricos, no puedo ver por qué se consideran válidos, o de algún valor».[23]

En esa época, la tendencia racional del mundo moderno hacía imposible para muchos cristianos occidentales comprender el papel y el valor del mito. La fe tenía que ser racional, el *mythos* tenía que ser *logos*. En aquel entonces era muy difícil ver la verdad como algo que no fuera

factual o científico. Había un profundo temor de que estas nuevas teorías bíblicas socavaran la estructura básica del cristianismo y no dejaran nada en pie. Sin embargo, una vez más se produjo un vacío. «Si no tuviéramos una norma infalible», aducía el pastor metodista norteamericano Alexander McAlister, «también podríamos prescindir de las otras normas.»[24] Si se desechaba un milagro, la coherencia exigía rechazarlos todos. Si en realidad Jonás no había pasado tres días en el vientre de una ballena, se preguntaba el pastor luterano James Remensnyder, ¿Cristo verdaderamente se había levantado de la tumba?[25] Una vez que la verdad bíblica hubiera sido descifrada de esta manera, todos los valores respetables desaparecerían. Para el predicador metodista Leander W. Mitchell, la alta crítica era la culpable de la embriaguez extendida, la infidelidad y el agnosticismo.[26] El presbiteriano M.B. Lambdin también creía que era la causa del alto porcentaje de corrupción, divorcios, sobornos, delitos y asesinatos.[27]

La alta crítica de la Biblia ya no se podía formular racionalmente, puesto que evocaba temores fundamentales. Cuando Charles Briggs, un presbiteriano liberal, fue acusado de herejía y sometido a juicio por el tribunal eclesiástico presbiteriano de Nueva York, en 1891, por su defensa pública de la alta crítica, el episodio se publicó en la primera plana de *The New York Times*. Cuando fue absuelto, *The New York Tribune* lo celebró como una victoria para la alta crítica, pero la asamblea general de la congregación rechazó el veredicto y Briggs fue suspendido del ministerio. El juicio fue cruel y severo y el altercado dividió a la congregación. De los doscientos presbiterianos que emitieron su voto, noventa se oponían a los puntos de vista de Briggs. Éste fue sólo el más célebre y comentado de los numerosos juicios por herejía en esta época, durante la cual se expulsó de sus congregaciones a numerosos liberales.

Hacia 1900, el furor parecía haber declinado. Las ideas de la alta crítica habían ganado terreno, los liberales todavía conservaban puestos relevantes en la mayoría de las congregaciones, y los conservadores parecían confundidos pero tranquilos. Sin embargo, esta aparente paz era engañosa. En esa época, los observadores eran conscientes de que en casi

todas las congregaciones –presbiteriana, metodista, episcopaliana, baptista– existían dos «iglesias» diferentes, que representaban las maneras «tradicional» y «nueva» de interpretar la Biblia.[28]

Algunos cristianos ya habían empezado a movilizarse para afrontar la lucha que se avecinaba. En 1886, el revivalista Dwight Moody (1837-1899) fundó en Chicago el Instituto Bíblico Moody para oponerse a las enseñanzas de la alta crítica. Su objetivo era crear un cuadro de «hombres comodines» que pudieran permanecer entre los pastores y los laicos y oponerse a las falsas ideas que habían llevado a la nación al borde de la destrucción. Moody ha sido llamado el padre del fundamentalismo norteamericano, y su instituto, al igual que Princeton, llegaría a ser un bastión del cristianismo conservador. Pero Moody estaba menos interesado en el dogma que Hodge y Warfield. Su mensaje era simple y primariamente emocional: el mundo pecaminoso podía ser redimido por Cristo. La prioridad de Moody era la salvación de las almas, y él estaba dispuesto a cooperar con todos los cristianos, cualesquiera que fuesen sus creencias, en la tarea de salvar a los pecadores. Además, compartía el interés de los liberales por la reforma social: los graduados de su instituto iban a convertirse en los misioneros de los pobres. Pero Moody era un premilenarista y estaba convencido de que las ideologías ateas de la época conducirían a la destrucción del mundo. Las condiciones no iban a mejorar, como creían los liberales, sino que iban a empeorar cada día.[29] En 1886, el año en que fundó su Instituto Bíblico, se produjo una tragedia en la Haymarket Square (Chicago) que conmocionó a la nación. Durante una asamblea sindical, cuando los manifestantes se enfrentaron con la fuerza pública, la explosión de una bomba mató a siete policías e hirió a otras setenta personas. Los sucesos de Haymarket parecían compendiar todos los males y peligros de la sociedad industrial, y Moody sólo podía verlos en términos apocalípticos. «Estas personas tienen que ser evangelizadas», profetizaba, «o el fermento del comunismo y la falta de fe adquirirá tales proporciones que se impondrá un reino del terror como este país jamás ha conocido.»[30]

El Instituto Bíblico Moody llegaría a ser una organización fundamentalista crucial. Al igual que la escuela religiosa judía *(yeshivah)* de Volozhin, representaba un enclave seguro y sagrado en un mundo ateo que preparaba el marco para una futura ofensiva contra la sociedad moderna. Otros protestantes conservadores, que tendrán un papel importante en el movimiento fundamentalista, siguieron el camino de Moody. En 1902, William Bell Riley fundó la Escuela Bíblica del Noroeste, y en 1907, el magnate del petróleo Lyman Stewart estableció el Instituto Bíblico de Los Ángeles. Los conservadores, que se sentían derrotados por la estrategia de los liberales en las principales congregaciones, estaban comenzando a unirse. En los últimos años del siglo XIX se llevaron a cabo los primeros Encuentros sobre la Profecía y la Biblia. En ellas, los protestantes conservadores podían reunirse para leer la Biblia de una manera literal, liberar sus mentes de la alta crítica y discutir sus ideas premilenaristas. Estaban empezando a establecer una identidad diferente y, durante los Encuentros, que tenían una audiencia cada vez más numerosa, llegaron a ser conscientes de su potencial como una fuerza independiente.

La creación de una identidad única y especial fue una respuesta natural a la experiencia modernizadora. Las ciudades norteñas recientemente industrializadas eran un crisol de etnias y religiones. Hacia 1890, cuatro de cada cinco neoyorquinos eran nuevos inmigrantes o hijos de inmigrantes.[31] En la época de la independencia, Estados Unidos había sido una nación mayoritariamente protestante. Ahora la identidad protestante parecía haber sido barrida por el aluvión «papista». Por desgracia, la búsqueda de una identidad diferente a menudo se da junto con el desarrollo de un terror del «otro» estereotipado, frente al cual se miden los individuos. Un temor paranoico de conspiración seguiría caracterizando la respuesta a los trastornos de la modernización, y sería especialmente evidente en los movimientos fundamentalistas creados por los judíos cristianos y musulmanes, que cultivaban una imagen distorsionada y a menudo perniciosa de sus enemigos, a quienes a veces describían como satánicamente malvados. Los protestantes norteamericanos sentían un odio profundo por los católicos romanos y también temían las conspiraciones de los deístas, de los francmasones y de los mormones. A todos ellos se culpó,

en un momento u otro, de haber destruido la estructura cristiana de la sociedad. A finales del siglo XIX, estos temores afloraron otra vez. En 1887, se formó la Asociación Protectora Americana, que llegó a ser la institución anticatólica más importante de la nación, con 2.250.000 miembros, aproximadamente. Allí se fraguaron las «cartas pastorales», supuestamente escritas por obispos católicos norteamericanos, que urgían a sus fieles a asesinar a todos los protestantes y derrocar al gobierno herético de Estados Unidos. En 1885, Josiah Strong publicó *Our Country: Its Possible Future and its Present Crisis* [Nuestra nación: su futuro posible y su crisis presente], que definía la «amenaza católica» como el peligro más destructivo que afrontaba el país. El hecho de dar a los católicos el voto haría a Estados Unidos vulnerable a la influencia satánica; la nación ya había sufrido una inmigración de católicos romanos que era dos veces más numerosa que la invasión de los godos y vándalos en el Imperio romano durante el siglo V. Los norteamericanos estaban desarrollando fantasías de destrucción total; las teorías paranoicas de conspiración les permitían proyectar su temor amorfo e indefinible hacia enemigos concretos y de esa manera contribuían a hacerlo manejable.[32]

En Europa, los temores de conspiración asociados con la creación de una identidad diferente asumían la forma de un nuevo racismo «científico» que no llegaría a Estados Unidos hasta la segunda década del siglo XX. Esos temores se centraban principalmente en el pueblo judío y eran un producto de la cultura científica moderna que había permitido a los europeos controlar su entorno con una habilidad sin precedentes. Las profesiones modernas, como la medicina o la jardinería paisajística, enseñaban a la gente a eliminar las cosas que eran perjudiciales, inútiles o de mal gusto. En una época en la que el nacionalismo se estaba convirtiendo en la ideología dominante en los estados europeos, los judíos resultaban ser inherente e inevitablemente cosmopolitas. Las teorías científicas que se habían desarrollado para definir las características biológicas y genéticas esenciales del *Volk*[*] eran demasiado estrechas para incluir a los judíos. A medida que las nuevas naciones se redefinían, necesitaban «otro» para poder

compararse y determinar su nueva identidad, y los judíos eran los que más cerca estaban y los que mejor podían desempeñar esa función. Este racismo moderno, que aspiraba a eliminar a los judíos de la sociedad de la misma forma en que un jardinero escardaría las malas hierbas o un cirujano extirparía un tumor canceroso, era una forma de ingeniería social que surgía de la convicción de que algunas personas no podían ser controladas ni mejoradas. Se basaba en siglos de prejuicio religioso cristiano y tenía un «motivo» científico.

Al mismo tiempo, los judíos habían llegado a ser un símbolo sobre el cual la gente podía proyectar sus temores y recelos acerca de los trastornos sociales de la modernización. Los judíos, que habían salido de los guetos para residir en los barrios cristianos y disfrutaban de un éxito extraordinario en la economía capitalista, parecían ser los claros exponentes de la destrucción del viejo orden. Los europeos también vivían la modernidad como un «crisol de razas» amenazante. El nuevo mundo industrializado estaba derribando las viejas barreras y algunos consideraban esta sociedad aparentemente amorfa –que no tenía fronteras claras– como anárquica y aniquiladora. Aquellos judíos que se habían asimilado a las corrientes principales de la sociedad resultaban especialmente inquietantes. ¿Acaso habían llegado a ser «no judíos» y superado lo que muchos todavía consideraban como una barrera infranqueable?[33] El antisemitismo moderno les dio a aquellos que estaban preocupados por el trastorno de la modernización y la confusión social un objetivo hacia el cual dirigir su odio y su resentimiento. «Definir» significaba establecer límites respecto a estos cambios amenazantes; mientras algunos protestantes buscaban la certeza aferrándose a las definiciones doctrinales, otros luchaban contra el vacío tratando de reinstaurar las viejas fronteras sociales.

Durante la penúltima década del siglo XIX, la tolerancia de la Ilustración demostró ser trágicamente superficial. En Rusia, tras el asesinato del zar Alejandro II en 1881, se impusieron nuevas restricciones del acceso de los judíos al ejercicio de algunas profesiones. En 1891, más de diez mil judíos fueron expulsados de Moscú, y hubo destierros masivos de otras regiones entre 1893 y 1895. También hubo pogromos tolerados o incluso orquestados por el Ministerio del Interior, en los cuales los judíos fueron

despojados de sus bienes y asesinados, y que culminaron en la matanza de Kishinev* (1905), donde murieron cincuenta judíos y quinientos resultaron heridos.[34] Los judíos comenzaron a huir hacia Occidente, a un promedio de cincuenta mil por año, y se establecieron en Europa occidental, Estados Unidos y Palestina. Pero la llegada a Europa de estos judíos del este, con sus ropas extrañas y sus costumbres exóticas, despertó los viejos prejuicios. En 1886, Alemania eligió a su primer diputado parlamentario con una plataforma oficialmente antisemita; en 1893, el grupo contaba ya con dieciséis diputados. En Austria, el socialista cristiano Karl Lueger (1844-1910) lideró un poderoso movimiento antisemita y, en 1895, fue designado alcalde de Viena.[35] El nuevo antisemitismo también penetró en Francia, la primera nación europea moderna en emancipar a sus judíos. El 5 de enero de 1895, el capitán Alfred Dreyfus, el único oficial judío del Estado Mayor francés, fue declarado culpable –a partir de una evidencia falsa– de transmitir información secreta a los alemanes, mientras una multitud enardecida gritaba: «¡Muera Dreyfus! ¡Mueran los judíos!».

Muchos judíos seguían asimilándose, ya fuera a través de la conversión al cristianismo o llevando vidas completamente seculares. Varios se comprometieron con la política y llegaron a ser líderes de los gremios obreros o socialistas revolucionarios en Rusia y otras naciones del este europeo. Otros decidieron que no había ningún lugar para los judíos en la sociedad gentil; debían volver a Palestina, a Tierra Santa, y construir allí un Estado judío. Otros prefirieron una solución religiosa modernizadora, como el judaísmo reformador, conservador o neoortodoxo. Algunos continuaron dando la espalda a la sociedad moderna y se aferraron a la ortodoxia tradicional. Estos *jaredim* («los que tiemblan») estaban alarmados por el futuro del judaísmo en el nuevo mundo e intentaron desesperadamente recrear el antiguo. En Europa occidental o en Estados Unidos, siguieron vistiendo los pantalones negros, el sombrero de piel y los caftanes que sus padres habían usado en Rusia o Polonia. La mayoría se esforzaba por conservar la identidad judía en un mundo hostil, luchando para evitar la aniquilación y encontrar cierta seguridad y certidumbre. Muchos sentían que debían estar alineados defensivamente; y algunos llegaron a ser más militantes en su determinación de sobrevivir.

El estado de ánimo del pueblo judío se reflejó en el nuevo desarrollo del jasidismo *habad*, que entonces tenía su base en Lubavitch (Rusia) y estaba regido por una dinastía hereditaria de los descendientes del rabino Schneur Zalman. El quinto rabino, R. Shalom Dov Ber (1860-1920), que asumió el cargo en 1893, estaba profundamente preocupado por el futuro del judaísmo. Había viajado mucho y mantenido contacto con el grupo de los *mitnaggedim* de Lituania, y podía ver el declive que existía respecto a la observancia religiosa. En 1897 estableció una *yeshivah* tomando como modelo las escuelas que los *mitnaggedim* tenían en Volozhin, Slobodka y Mir. También deseaba crear un grupo de jóvenes para luchar contra «los enemigos del Señor». Estos «adversarios» no eran el zar y sus funcionarios; el jasidismo de Lubavitch se estaba convirtiendo en un movimiento fundamentalista que, a la manera usual en tales movimientos, empezó con una campaña contra los correligionarios. El quinto rabí consideraba que los enemigos de Dios eran otros judíos: los *maskilim*, los sionistas, los socialistas judíos y el grupo de los *mitnaggedim*, que, en su opinión, estaban destruyendo seriamente la fe. Los estudiantes de su *yeshivah* se llamaban *temimim* («los puros»). Ellos iban a ser «los soldados en el ejército del rabino» que lucharían «sin concesiones ni compromisos» para asegurar la supervivencia del verdadero judaísmo. Su lucha prepararía el camino para el advenimiento del Mesías.[36]

El sionismo, el movimiento destinado a crear un hogar judío en Palestina, era la respuesta a la modernidad más imaginativa y que tenía más aspiraciones de largo plazo de toda la comunidad judía. No era un movimiento monolítico. Los líderes sionistas se inspiraban en corrientes de pensamiento muy variadas: el nacionalismo, el imperialismo occidental, el socialismo y el secularismo de la Ilustración judía. Aun cuando el sionismo laborista de David ben Gurión (1886-1973), que procuraba establecer una comunidad socialista en Palestina, fue la ideología que llegó a ser dominante dentro del grupo, la empresa sionista también dependía intensamente del capitalismo. Entre 1880 y 1917 los empresarios judíos invirtieron millones de dólares en la compra de tierras a los hacendados árabes y turcos que tenían propiedades en Palestina. Otros, como Theodor Herzl (1860-1904) y Chaim Weizmann (1874-1952), formaron grupos de

presión política para apoyar sus iniciativas. Herzl veía el futuro Estado judío como una colonia europea en Oriente Próximo. Algunos intelectuales no querían una nación-Estado, sino que veían al nuevo hogar como una especie de centro cultural para los judíos. Pero muchos temían una inminente catástrofe antisemita y, con el fin de salvar al pueblo judío del exterminio, debían preparar un puerto y un refugio seguros. Su terror al exterminio no implicaba un vacío moral o psicológico, sino una evaluación realista del potencial aniquilador de la modernidad.

Los ortodoxos estaban consternados por todas las formas que adquiría el movimiento sionista. Se habían hecho dos intentos de crear un sionismo religioso durante el siglo XIX, pero ninguno había recibido suficiente apoyo. En 1845, Yehuda Hai Alkalai (1798-1878), un judío sefardí de Sarajevo, había intentado convertir el antiguo mito mesiánico del retorno a Tierra Santa en un programa de acción práctica. El Mesías no sería una persona, sino un proceso que «empezaría con un esfuerzo de los propios judíos; ellos debían organizarse y unirse, elegir líderes y abandonar la tierra del exilio».[37] Veinte años más tarde, Zevi Hirsch Kallischer (1795-1874), un judío polaco, hizo exactamente la misma declaración en su *Devishat Zion* [En busca de Sión] (1862). Alkalai y Kallischer trataban de racionalizar los antiguos mitos y, al aplicarlos a la realidad mundana, estaban haciéndola laica. Pero para la gran mayoría de los judíos creyentes y observantes, cualquiera de estas ideas era un anatema. A medida que el movimiento sionista adquiría mayor importancia durante los últimos años del siglo XIX, y conseguía prestigio internacional gracias a las grandes conferencias sionistas llevadas a cabo en Basilea (Suiza), los ortodoxos lo condenaban con términos cada vez más severos.[38] En el mundo premoderno, no se suponía que el mito pretendiera ser un programa de acción práctica, hecho que estaba estrictamente reservado al *logos*. La función del mito era dar un significado a esa acción y apoyarla espiritualmente. El episodio de Shabbetai Zevi había mostrado lo desastroso que podía ser aplicar en el ámbito político las historias e imágenes que pertenecían al mundo invisible de la psique. Debido a la conmoción causada por ese fiasco, y desde entonces, la antigua prohibición de tratar el *mythos* mesiánico como si fuera un *logos* –capaz de aplicarse de una manera pragmática– había adquirido

una fuerza de tabú en el imaginario judío. Cualquier intento humano de buscar la salvación o «acelerar el fin», tomando medidas prácticas para crear el reino de Dios en Israel, era abominable. Incluso se llegó a prohibir a los judíos que recitaran demasiadas oraciones por el retorno a Tierra Santa. Tomar cualquier tipo de iniciativa equivalía a una rebelión contra Dios, el único que podía traer la salvación; cualquiera que emprendiera semejante acción iba a estar del «otro lado», en el mundo demoniaco. Los judíos debían permanecer imperativamente pasivos en política. Era una condición del estado existencial del exilio.[39] De forma similar a los musulmanes shiíes, los judíos habían proscrito el activismo político y sabían lo potencialmente letal que, debido a la historia judía, podía ser convertir el mito en realidad.

Hasta el presente, el sionismo y el Estado creado por ese movimiento han sido más conflictivos para el mundo judío que la propia modernidad. La respuesta, a favor o en contra del sionismo y del Estado de Israel, llegaría a ser la fuerza motriz de todas las formas del fundamentalismo judío.[40] Fue sobre todo a través del sionismo como la modernidad laica penetró en la vida judía y la modificó para siempre. Esto se debió a la brillante y exitosa acción de los primeros sionistas en convertir la tierra de Israel, uno de los símbolos más sagrados del judaísmo, en una realidad práctica, mundana y racional. En lugar de contemplarla con una actitud mística, los sionistas establecieron su tierra física, estratégica y militarmente. Para la mayoría de los ortodoxos de esos primeros años, esto significaba cometer una herejía sobre una realidad sagrada. Era un acto deliberado de profanación que desafiaba siglos de tradición religiosa.

Los sionistas laicos eran muy explícitos acerca de su rechazo de la religión. En realidad, su movimiento era una rebelión contra el judaísmo. Muchos de ellos eran ateos, socialistas o marxistas. Muy pocos observaban los mandamientos de la Torah y algunos aborrecían la religión porque, según argumentaban, había perjudicado al pueblo judío alentándolo a permanecer pasivo aguardando al Mesías. En lugar de ayudarlos a luchar contra la persecución y la opresión, la religión había inspirado a los judíos a aislarse del mundo para practicar extraños ejercicios místicos o estudiar los textos arcanos. El espectáculo de los judíos lamentándose y aferrándose a

las piedras del Muro de las Lamentaciones de Jerusalén, la última reliquia del antiguo Templo, llenaba de consternación a muchos sionistas. Esta dependencia aparentemente temerosa de lo sobrenatural era lo opuesto de todo lo que estaban tratando de lograr. Los sionistas pretendían crear una identidad fresca, un nuevo judío, liberado de la vida confinada e insalubre del gueto. El nuevo judío sería autónomo, controlaría su propio destino y su propia tierra. Pero esta búsqueda de las raíces y de la dignidad equivalía a una declaración de independencia respecto a la religión judía.

Los sionistas eran, ante todo, pragmáticos, y esto los convertía en hombres de la era moderna. Pero todos eran muy conscientes de la «carga» explosiva que contenía el símbolo de la tierra. En el mundo mítico del judaísmo, la tierra era inseparable de las dos realidades más sagradas: Dios y la Torah. En la doctrina mística de la cábala, la tierra estaba relacionada de forma simbólica con la última etapa del descenso interior en el alma y era idéntica a la presencia divina que el cabalista descubría en el fondo de su ser. Por lo tanto, la tierra era fundamental para la identidad judía. A pesar de su visión práctica, los sionistas reconocían que ninguna otra tierra podía «salvar» de verdad a los judíos y proporcionarles un alivio psíquico. Peretz Smolenskin (1842-1895), que se opuso tenazmente a la institución oficial rabínica, estaba convencido de que Palestina era el único lugar posible para un Estado judío. Leo Pinsker (1821-1891) fue asimilando esta idea lentamente y en contra de sus convicciones más profundas, pero por último tuvo que admitir que el Estado judío tenía que estar en Palestina. Theodor Herzl estuvo a punto de perder el liderazgo del movimiento sionista en el segundo Congreso Sionista de Basilea (1898), cuando sugirió la posibilidad de crear un estado judío en Uganda. Se vio obligado a retractarse ante los delegados, levantar su mano y citar las palabras de David: «¡Jerusalén, si te olvido, puedes fulminar mi mano derecha!». Los sionistas estaban dispuestos a aprovechar el poder de este *mythos* para convertir su campaña, totalmente atea y laica, en una realidad viable para el mundo real. El éxito de esta empresa significaba el triunfo del movimiento. Pero su apoyo a esta mítica y sagrada geografía resultó extremadamente problemático cuando trataron de traducirlo a hechos. Los primeros sionistas tenían muy poco conocimiento de la historia mundana de Palestina durante los dos mil años

anteriores, y su lema –«¡Una tierra sin un pueblo para un pueblo sin una tierra!»– mostraba una ignorancia total del hecho de que la tierra estaba habitada por árabes palestinos que tenían sus propias aspiraciones para la nación. Si bien el sionismo tuvo éxito en su limitado, pragmático y moderno objetivo de establecer un Estado judío laico, también comprometió al pueblo de Israel en un conflicto que hasta la fecha no ha dado muestras de disminuir.

Como hemos visto, los musulmanes de Egipto e Irán fueron los primeros en vivir la modernidad como algo agresivo, invasor y explotador. Hoy, los occidentales están acostumbrados a escuchar a los fundamentalistas musulmanes vituperar contra su cultura, denunciar sus políticas como satánicas y burlarse de valores como el laicismo, la democracia y los derechos humanos. Existe la suposición de que el islam y Occidente son incompatibles, que sus ideales resultan completamente opuestos y que el islamismo está en desacuerdo con todo lo que representa Occidente. Pero esto no es así. Como vimos en el segundo capítulo, los musulmanes –bajo el ímpetu de su propia espiritualidadllegaron a adoptar muchas ideas y valores que son similares a nuestros propios conceptos modernos. Apreciaron la sabiduría de separar la religión y la política y tenían una visión tanto de la libertad intelectual del individuo como de la necesidad de cultivar el pensamiento racional. La pasión coránica por la justicia y la igualdad también es un valor sagrado en el *ethos* occidental moderno. Por lo tanto, no sorprende que a finales del siglo XIX muchos pensadores musulmanes eminentes estuvieran fascinados por Occidente. Podían ver que los europeos y musulmanes tenían valores comunes, aun cuando los pueblos de Europa hubieran desarrollado una sociedad mucho más eficaz, dinámica y creativa que ellos anhelaban reproducir en sus propias naciones.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, un círculo de pensadores, políticos y escritores persas llegaron a apasionarse por la cultura europea.[41] Fathadi Ajundzada (1812-1878), Mulkum Jan (1833-1908), Abdul Rahim Talibzada (1834-1911) y Mirza Aqa Jan Kirmani (1853-1896) eran, de

alguna manera, tan rebeldes como los sionistas. Tenían conflictos permanentes con los ulemas, pretendían establecer una forma de gobierno totalmente laica e intentaban usar la religión para efectuar un cambio fundamental. Al igual que los sionistas, creían que la fe convencional –en su caso, el shiísmo– había mantenido al pueblo atrasado, paralizado el progreso e impedido la libre discusión de las ideas que habían sido tan cruciales para la gran transformación occidental. Kirmani fue particularmente franco en sus declaraciones. Si la religión no cumplía una función práctica, entonces era inútil. ¿Qué sentido tenía lamentarse por Husain, si no había ninguna justicia real para el pobre?

> «Mientras en esta época de socialismo y esfuerzos para mejorar las condiciones de los pobres, los científicos europeos estaban estudiando los derechos del hombre y las ciencias matemáticas, políticas y económicas, los ulemas iraníes discutían los problemas de la pureza y la ascensión del Profeta al cielo.»[42]

La verdadera religión, insistía Kirmani, requería una ilustración racional y la igualdad de derechos. Esto debía reflejarse en «edificios altos, invenciones industriales, fábricas, expansión de los medios de comunicación, promoción del conocimiento, bienestar general y aplicación de leyes justas».[43] Por supuesto, Kirmani se equivocaba, pues todos estos aspectos no concernían a la religión; los proyectos prácticos incumbían al *logos*, al pensamiento racional. Su tarea consistía en dar un sentido fundamental a esas actividades pragmáticas. Sin embargo, de algún modo Kirmani tenía razón cuando acusaba al shiísmo de impedir el progreso. Una de las tareas de la religión conservadora premoderna había sido ayudar a los pueblos a aceptar las limitaciones inherentes a su sociedad, y si los iraníes deseaban tomar parte en el mundo moderno que estaba dedicado al progreso, la religión ya no se podía permitir hacer eso. El islam tenía que cambiar. Pero ¿cómo?

Al igual que muchos laicos modernos, Kirmani y sus seguidores acusaban a la religión de los desórdenes de su nación. Creían que los árabes habían impuesto el islamismo en detrimento del pueblo persa y, de ese modo, habían intentado crear una identidad basada en un conocimiento superficial de la Persia preislámica. Su visión de Occidente era igualmente

inadecuada e ingenua, y se basaba en una lectura poco sistemática de los libros europeos.[44] Estos reformadores no comprendían del todo la naturaleza compleja de la modernidad occidental, sino que consideraban sus instituciones como una especie de «máquina» –el símbolo del progreso, la ciencia y el poder en el siglo XIX– que podría fabricar mecánica e infaliblemente toda la experiencia europea. Si los persas hubieran podido desarrollar un código de leyes seculares a la manera occidental –en lugar de la Sharia– o una educación de estilo europeo, entonces también habrían sido modernos y progresistas. No llegaron a apreciar la importancia de la industrialización y de la economía moderna. Sin duda, la educación abriría nuevas puertas a los jóvenes persas, pero si la infraestructura de su sociedad permanecía inmutable, no tenían dónde aplicar esa educación. En Persia, la modernización todavía no había alcanzado la madurez; los iraníes tendrían que atravesar el proceso inquietante y doloroso de transformar su cultura agraria en una sociedad industrializada y tecnificada. Sólo esto haría posible que tuvieran el tipo de civilización liberal que estos reformadores deseaban, donde todos podrían pensar, escribir y explorar las ideas que eligieran. Una sociedad agraria no podía garantizar esta liber - tad. Las instituciones occidentales podían ser beneficiosas, pero por sí mismas no podían transformar la mentalidad de un pueblo cuyos horizontes todavía eran los del periodo conservador.

En realidad, los mismos reformadores todavía tenían un pie en el viejo mundo. Esto no era de extrañar, dada la naturaleza rudimentaria de sus contactos con la sociedad moderna. Habían adquirido sus ideas progresistas a través del babismo, la filosofía mística de la escuela de Isfahán y el sufismo, así como por la lectura de los libros occidentales. Este espiritualismo shií les había dado la libertad y el coraje para deshacerse de las viejas limitaciones, pero de una manera profundamente conservadora. Kirmani solía afirmar que era un racionalista cabal e insistía en que «la razón y las pruebas científicas son las fuentes de mis palabras y las bases de mis acciones».[45] Pero su racionalismo estaba asociado a una perspectiva mítica y mística. Tenía una visión evolucionista de la historia, pero identificaba el darwinismo con la visión de Mulla Sadra del desarrollo progresivo de todos los seres hacia un estado perfecto. Mulkum Jan pensaba

lo mismo. Ambos estaban, simplemente, ampliando el antiguo concepto musulmán del «conocimiento esencial» *(ilm)* para incluir el racionalismo científico occidental. Los reformistas persas solían pensar más como místicos medievales que como filósofos modernos. Todos promovían el ideal de un gobierno constitucional que limitara los poderes del sha y, al abrir este debate, hicieron una contribución destacable. Pero eran tan elitistas como cualquier filósofo premoderno. Sin duda, no imaginaban un gobierno basado en la voluntad de la mayoría. La visión de Mulkun Khan se parecía más al viejo ideal de un rey filósofo que guiara a las masas ignorantes que a la visión democrática de un científico político moderno. Talibzada era incapaz de ver el propósito de un sistema pluripartidista; desde su punto de vista, el papel de la oposición era censurar al partido gobernante y aguardar en los flancos para intervenir en una crisis.[46] Los pueblos de Occidente necesitaron siglos de cambios económicos, políticos, industriales y sociales para desarrollar su ideal democrático, de modo que, una vez más, no sorprende que los reformistas persas no lo comprendieran del todo. Ellos eran –y sólo podían ser– figuras de transición, que señalaban a su pueblo la dirección del cambio, pero todavía eran incapaces de expresar claramente la modernidad.

Los intelectuales como Kirmani y Mulkum Jan continuaron cumpliendo una función relevante en el desarrollo de Persia y, con frecuencia, se encontraron en conflicto con los ulemas. Pero hacia el final del siglo, los religiosos mostraron que no siempre estaban inmersos en los textos sagrados, sino que también estaban dispuestos a intervenir en la política si pensaban que el soberano, el sha, ponía en peligro el bienestar de la población. En 1891, el sha Nasir al-Din (1848-1896) concedió a una compañía británica el monopolio persa de producción y venta de tabaco. Los soberanos qayaríes habían garantizado dichas concesiones durante años pero, hasta entonces, sólo en áreas donde no estaban comprometidos los iraníes. Sin embargo, el tabaco era un cultivo popular en Persia y era la principal fuente de ingreso de miles de terratenientes, comerciantes y exportadores. Hubo enormes protestas en toda la nación lideradas por los *baaaris* y los ulemas locales. Luego, Hayy Mirza Hasan Shirazi, el eminente *muytahid* de Nayaf, tomó la decisión legal *(fatwa)* de prohibir la

venta y el consumo del tabaco. Fue una decisión brillante. Todos dejaron de fumar, incluso los iraníes no musulmanes y hasta las esposas del sha. El gobierno se vio obligado a desistir y anular la concesión.[47] Este profético momento mostró el poder potencial de los ulemas iraníes, que, como únicos portavoces del imam oculto, podían lograr la obediencia de los soberanos. La *fatwa* fue racional, pragmática y eficaz, pero sólo tenía sentido dentro del viejo contexto mítico que derivaba de la autoridad del imam.

También en Egipto, durante la década de los años setenta del siglo XIX, se contemplaba con una fascinación inspiradora la Europa moderna. Se la consideraba compatible con el espíritu musulmán, a pesar de las dificultades y los esfuerzos que el proceso de modernización acarreaba. Este entusiasmo se reflejó claramente en la obra del escritor egipcio Rifah al-Tahtawi (1801-1873),[48] gran admirador de Muhammad Ali, que había estudiado en al-Azhar y servido como un imam en el nuevo ejército egipcio, una institución por la cual al-Tahtawi sentía el más profundo respeto. Pero en 1826, Tahtawi resultó ser uno de los primeros estudiantes enviados a estudiar a París por Muhammad Ali, lo que resultó ser toda una experiencia reveladora para él. Durante cinco años aprendió francés, historia antigua, mitología griega, geografía, aritmética y lógica. Quedó particularmente fascinado por las ideas de la Ilustración europea, cuya visión racional le parecía muy similar a la filosofía árabe *(falsafa)*.[49] Antes de regresar a su hogar, al-Tahtawi publicó su diario, que ofrece una valiosa imagen original del Occidente moderno tal como lo veía un extranjero. Pero al-Tahtawi tenía sus reservas. Pensaba que la visión europea de la fe era reduccionista y que los pensadores franceses modernos eran arrogantes al suponer que sus discernimientos racionales eran superiores a la inspiración mística de los profetas. Sin embargo, al-Tahtawi apreciaba la eficacia con que se hacía todo en París. Elogiaba las calles limpias, la educación esmerada de los niños franceses, el amor al trabajo y la condena de la holgazanería. Admiraba la agudeza y la precisión racional de la cultura francesa y observaba que los parisienses «no son prisioneros de la tradición, sino que siempre prefieren conocer el origen de las cosas y las pruebas de ellas». Le asombraba que aun las personas más corrientes pudieran leer y escribir «y abordar, como otras más cultas, los asuntos importantes, cada una de

acuerdo con su capacidad». También le intrigaba la pasión por la innovación, el ingrediente esencial del espíritu moderno. Esto podía hacer a la gente cambiante y voluble, pero no en asuntos serios como la política. «Cualquiera que sea maestro de un oficio desea inventar algo que no sea conocido o completar algo que haya sido inventado.»[50]

Cuando volvió a Egipto y se convirtió en director de la recién creada Oficina de Traducción –que hizo las obras literarias europeas accesibles para los egipcios–, al-Tahtawi insistió en que el pueblo egipcio debía aprender de Occidente. Las «puertas de la interpretación racional» *(iytihad)* se debían abrir, los ulemas tenían que actualizarse y había que adaptar el conjunto de la Sharia al mundo moderno. Los médicos, los ingenieros y los científicos debían tener el mismo estatus que los sabios religiosos musulmanes. La ciencia moderna no podía ser ninguna amenaza para el islam; al principio, los europeos habían aprendido su ciencia de los musulmanes españoles, de modo que cuando los árabes estudiaban las ciencias occidentales lo único que hacían era recuperar lo que originariamente les había pertenecido. El gobierno no debía frenar el progreso y la innovación, sino allanar el camino, puesto que el cambio se había convertido entonces en una ley de vida. La educación era la clave; la gente común debería ser educada como en Francia, las niñas al mismo nivel que los varones.[51] Al-Tahtawi creía que a Egipto le aguardaba un futuro glorioso. Estaba fascinado con la promesa de modernidad; escribió un poema en el que elogiaba la máquina de vapor, y veía el canal de Suez y el ferrocarril transcontinental de Estados Unidos como hazañas de la ingeniería que unirían a los pueblos distantes de la Tierra en un clima de paz y hermandad. ¡Dejemos que los científicos e ingenieros franceses e ingleses vengan y se instalen en Egipto! Eso sólo podría acelerar el ritmo del progreso.[52]

Durante la década de 1870 se estableció en El Cairo un nuevo grupo de escritores procedentes de lo que hoy son Líbano y Siria.[53] Casi todos eran cristianos que habían sido educados en escuelas religiosas francesas y americanas y, por consiguiente, tenían acceso a la cultura occidental. Eran profesionales del nuevo periodismo y pensaban que tenían más libertad en El Cairo del jedive Ismail que en los territorios otomanos. Fundaron nuevos

periódicos que publicaban artículos sobre medicina, filosofía, política, geografía, historia, industria, agricultura, ética y sociología, y transmitían ideas modernas cruciales para el lector árabe común. Su influencia fue enorme. Estos árabes cristianos deseaban la laicización de los Estados musulmanes e insistían en que sólo la ciencia, y no la religión, era la base de la civilización. Al igual que al-Tahtawi, estaban fascinados con Occidente y comunicaban este entusiasmo al pueblo de Egipto.

Resulta angustiante recordar esa admiración inicial hacia Occidente, a la luz de la hostilidad que desarrolló más tarde. Al-Tahtawi y los periodistas sirios estaban viviendo un breve periodo de armonía entre Oriente y Occidente. El antiguo odio inspirado por los cruzados parecía haberse extinguido y era evidente que al-Tahtawi no veía al Reino Unido y a Francia como una amenaza política, aun cuando su residencia temporal en París había coincidido con la colonización brutal de Argelia por parte de los franceses. Para al-Tahtawi, británicos y franceses eran los portadores del progreso. Pero en 1871 llegó a El Cairo un persa temeroso del avance de Occidente, que –según él– estaba en vías de lograr la hegemonía mundial. A pesar de ser iraní y, por lo tanto, shií, Jamal al-Din (1839-1897) se definía como al-Afgani (el afgano), probablemente porque esperaba atraer a una audiencia más amplia en el mundo islámico presentándose como un sunní.[54] Había tenido una educación tradicional en la *madrasa*, que incluía tanto la jurisprudencia árabe *(fiqh)* como la filosofía esotérica *(falsafa)* y el misticismo *(irfan)*, pero durante una visita a la India británica llegó a convencerse de que la ciencia y las matemáticas modernas eran la clave para el futuro. Pese a ello, al-Afgani no se fascinó con los británicos de la misma forma que le había ocurrido a al-Tahtawi bajo el hechizo de los parisienses. Su visita coincidió con la rebelión india contra el gobierno británico (1857), que dejó un rencor perdurable en el subcontinente. Al-Afgani había viajado por Arabia, Turquía, Rusia y Europa, y había llegado a sentirse muy alarmado por la ubicuidad y el poder de Occidente, que estaba dispuesto a conquistar el mundo islámico. Cuando llegó a El Cairo en 1871, era un hombre con una misión. Estaba decidido a enseñar al mundo musulmán a unirse bajo el estandarte del islam y a usar la religión para contrarrestar la amenaza del imperialismo occidental.

Al-Afgani era apasionado, elocuente, impetuoso e irascible. A veces causaba una mala impresión, pero tenía un indudable carisma. En El Cairo reunió enseguida a un círculo de discípulos y los alentó a difundir sus ideas panislámicas. Allí se discutió mucho acerca de la forma que debería adoptar el Egipto moderno. Los periodistas sirios habían promovido la idea de un Estado laico y al-Tahtawi creía que los egipcios deberían cultivar un nacionalismo de estilo occidental. Pero al-Afgani no estaba de acuerdo con ninguna de estas propuestas. Pensaba que si se debilitaba la religión, la sociedad musulmana estaba destinada a desintegrarse. Las naciones musulmanas sólo podrían desarrollar su propia versión de la modernidad científica y llegar a ser nuevamente poderosas si reformaban el islam y permanecían fieles a sus tradiciones culturales y religiosas únicas. Al-Afgani estaba convencido de que, a menos que los musulmanes tomaran medidas enérgicas, la comunidad musulmana *(umma)* pronto dejaría de existir. No había tiempo que perder. Los imperialistas europeos eran cada día más poderosos y en un breve espacio de tiempo el mundo islámico sería invadido por la cultura occidental.

La visión religiosa de al-Afgani estaba inspirada por el temor a la aniquilación, que, como ya hemos visto, es una repuesta común a las dificultades de la modernidad. Creía que no era necesario adoptar un estilo de vida europeo para ser modernos. Los musulmanes podían hacerlo a su manera. Si se limitaban a copiar a los británicos y franceses, superponiendo los valores occidentales a sus propias tradiciones, estarían perdidos. Serían, sencillamente, una mala imitación, ni una cosa ni la otra; y de esta manera incrementarían su debilidad.[55] Necesitaban la ciencia moderna y tendrían que aprenderla de Europa; pero esto, aducía al-Afgani, «demuestra en sí mismo nuestra inferioridad y decadencia. Nos civilizamos imitando a los europeos».[56] Al-Afgani había señalado la dificultad mayor. Mientras que la modernidad occidental había tenido éxito debido, en gran parte, a la innovación y la originalidad, los musulmanes solamente podían modernizar su sociedad a través de la imitación. El programa modernizador tenía un defecto intrínseco e inevitable.

De esta manera, al-Afgani había advertido un problema real, pero su solución, que parecía atractiva, no era factible porque esperaba demasiado de la religión. Tenía razón al pensar que una pérdida de la identidad cultural propiciaría el debilitamiento y la destrucción de las estructuras de la sociedad. También estaba en lo cierto al aducir que el islam debía cambiar para abordar de una manera creativa estas condiciones radicalmente nuevas. Pero una reforma religiosa no podía, por sí misma, modernizar una nación y detener la amenaza occidental. Ninguna ideología podía poner el Estado al mismo nivel de Europa, a menos que Egipto pudiera industrializarse, desarrollar una economía moderna pujante y trascender las limitaciones de la civilización agraria. En Occidente, los ideales modernos de autonomía, democracia, libertad intelectual y tolerancia habían sido un producto tanto de la economía como de los filósofos y políticos. Los acontecimientos históricos pronto demostrarían que, aun cuando los egipcios pudieran sentirse libres y modernos, su debilidad económica los haría vulnerables desde el punto de vista político y dependientes de Occidente, y esta subordinación humillante haría aún más difícil para ellos cultivar un espíritu verdaderamente moderno.

Pero a pesar de su anhelo de modernidad, al-Afgani, tal como aconteció con los intelectuales persas con quienes estaba en contacto, todavía pertenecía en muchos aspectos al viejo mundo. Era un musulmán devoto, que rezaba, observaba los rituales musulmanes y vivía de acuerdo con la ley islámica.[57] Además, practicaba el misticismo de Mulla Sadra, cuya visión del cambio evolutivo era profundamente atractiva para él. Enseñaba a sus discípulos la filosofía esotérica y a menudo se expresaba como un filósofo medieval. Al igual que otros pensadores religiosos de este periodo, intentaba demostrar que su fe era racional y científica. Afirmaba que el Corán enseñaba a los musulmanes a no dar nada por sentado y a exigir pruebas; en este sentido, estaba admirablemente adaptado al mundo moderno. Incluso llegó a decir que el islam era idéntico al racionalismo científico moderno, que la ley revelada al Profeta coincidía con las leyes de la naturaleza y que todas las doctrinas del islam se podían demostrar por medio de la lógica y la razón natural.[58] Esto era evidentemente falso. Como todas las religiones tradicionales, el islam estaba fuera del alcance del *logos*

y dependía del discernimiento profético y místico. En realidad, así era como al-Afgani experimentaba la religión. En otras ocasiones, podía escribir con elocuencia acerca de las limitaciones de la ciencia, que «a pesar de ser maravillosa..., no satisface plenamente a la humanidad, que está sedienta de ideales y prefiere vivir en las regiones oscuras y distantes, que los científicos y filósofos no pueden percibir ni explorar».[59] Tal como ocurrió con los intelectuales persas, al-Afgani todavía tenía un pie en el viejo mundo y al mismo tiempo aspiraba a lo nuevo. Suponía que su fe era completamente racional pero, como cualquier otro místico del periodo conservador, en su corazón sabía que el *mythos* de su religión le daba a la humanidad conocimientos que la ciencia no podía proporcionarle.

Quizás esta incoherencia era inevitable porque al-Afgani fue una figura de transición. Pero esto también surgía de su ansiedad. El tiempo se estaba agotando y él no podía esperar para corregir todas las contradicciones en su pensamiento. Los musulmanes tenían que llegar a ser más racionales, y ésta debía ser su prioridad. Puesto que habían descuidado las ciencias naturales, iban a la zaga de Europa. Les habían dicho que cerraran «las puertas» del *iytihad* y que aceptaran los juicios del pasado y el consejo de los ulemas. Pero esto no tenía nada que ver con el islam auténtico, insistía al-Afgani, ya que alentaba un servilismo que no sólo estaba totalmente reñido con el espíritu moderno, sino que negaba las «características esenciales» de la fe musulmana, que eran «el dominio y la superioridad».[60] Ahora Occidente se había «apropiado» de la ciencia y los musulmanes eran débiles y vulnerables.[61] Al-Afgani podía ver que el viejo *ethos* conservador, simbolizado por el cierre de «las puertas» del *iytihad*, estaba limitando a los musulmanes. Pero como todo reformador que intenta convertir el *mythos* de la religión en *logos*, corría el doble riesgo de producir un discurso religioso inadecuado y una ciencia defectuosa.

Lo mismo se podría decir de su activismo. Al-Afgani observaba correctamente que el islam era una fe que se expresaba en la acción. Le encantaba citar la estrofa del Corán: «En verdad, Dios no cambia la condición de los hombres, a menos que ellos cambien en lo más profundo de su ser».[62] En lugar de retirarse a las *madaris*, los musulmanes deberían comprometerse con el mundo de la política para salvar el islam. En el

mundo moderno, la verdad era pragmática; se debía demostrar en el ámbito físico y empírico, y él deseaba probar que la verdad del islam podía ser tan eficaz como las ideologías occidentales de su época. Comprendía que Europa pronto iba a dominar el mundo y necesitaba que los gobernantes musulmanes fueran conscientes de este peligro. Pero los planes revolucionarios de al-Afgani a menudo eran autodestructivos y moralmente dudosos. Ninguno de ellos prosperó y sólo condujeron a la restricción oficial de sus actividades. En 1879 fue expulsado de Egipto por agitación antigubernamental, y de Persia, en 1891, y aunque posteriormente se le permitió residir en Constantinopla, fue mantenido bajo estricta vigilancia por las autoridades otomanas. El intento de convertir la verdad religiosa en un programa de acción política podía conducir al nihilismo y al desastre, y se expuso a ser acusado de «usar» el islam de una manera superficial para respaldar su insensato activismo revolucionario.[63] Estaba claro que no había integrado con suficiente profundidad el imperativo religioso con su plan político. Cuando en 1896 uno de sus discípulos, a instancias suyas, asesinó al sha Nasir al-Din, al-Afgani violó uno de los principios fundamentales de toda religión: el respeto por la santidad absoluta de la vida humana. Hizo aparecer al islam no sólo ineficaz y grotesco, sino también inmoral.

Los defectos obvios de su pensamiento surgían de su desesperación. Al-Afgani estaba convencido de que el mundo islámico iba a ser destruido por el Occidente imperialista. Mientras vivió en París, durante la penúltima década del siglo XIX, descubrió el nuevo racismo científico en la obra del filólogo francés Ernest Renan (1823-1892), y los dos hombres discutieron el lugar que correspondía al islam en el mundo moderno. Renan creía que las lenguas semíticas, como el hebreo y el árabe, eran corruptas y un ejemplo del subdesarrollo. Carecían de las cualidades progresivas y de desarrollo inherentes a los sistemas lingüísticos arios y no se podían regenerar. De la misma manera, las etnias semíticas no habían producido ningún arte, civilización o comercio verdaderos. El islam era especialmente incompatible con la modernidad, como testimoniaba la inferioridad obvia de las naciones musulmanas, la decadencia de sus gobiernos y la «nulidad intelectual» de los propios musulmanes. Al igual que los pueblos de África, la población del mundo islámico era incapaz de aplicar el racionalismo

científico, así como de tener una sola idea original. Con la difusión de la ciencia europea, predecía Renan, el islam languidecería y en el futuro próximo dejaría de existir.[64] No sorprende que al-Afgani expresara sus temores sobre la supervivencia del islam o que pusiera demasiado énfasis en la racionalidad científica de la visión musulmana. En el pensamiento musulmán había surgido una nueva actitud defensiva, en respuesta a una verdadera amenaza. La visión estereotipada e inexacta del islam en la obra de pensadores modernos, como Renan, fue lo que justificó la invasión colonial de las naciones musulmanas.

El colonialismo surgió de las necesidades de expansión de la economía capitalista europea. Hegel había aducido que una sociedad industrializada se vería obligada a expandirse «para buscar en el exterior consumidores y por lo tanto los necearios medios de subsistencia». Esta búsqueda de nuevos mercados «también proporciona el recurso de la *colonización*, a la cual –en forma esporádica o sistemática– tiende la sociedad civil avanzada».[65] A finales del siglo XIX, la colonización de Oriente Próximo ya estaba muy desarrollada. Francia había conquistado Argelia en 1830, y nueve años después, el Reino Unido había hecho lo mismo en el golfo de Adén. Túnez fue ocupado en 1881; Sudán, en 1889, y Libia y Marruecos, en 1912. En 1916, el Tratado Sykes-Picot dividió los territorios del agonizante Imperio otomano entre Francia e Inglaterra, anticipándose a la victoria en la primera guerra mundial. Esta penetración colonial fue una dolorosa experiencia que, en realidad, significaba la destrucción del estilo de vida tradicional de esas naciones, que fueron inmediatamente reducidas a un estatus secundario.

Los países colonizados producían materias primas para la exportación, que luego se aplicaban en el proceso industrial europeo. A cambio de eso recibían bienes manufacturados baratos de Occidente, lo que significaba la ruina de la industria local. Con el fin de asegurar que las nuevas colonias se adaptaran al sistema tecnológico moderno, las fuerzas armadas y del orden se tenían que reorganizar según las directrices europeas. También había que adaptar los aspectos financiero, comercial y productivo de la economía, y los nativos tenían que adquirir cierta familiaridad con las ideas modernas. Las poblaciones sometidas vivieron esta modernización como una intrusión y una coerción profundamente abrumadora.[66] Al-Afgani habría deseado que

los musulmanes se modernizaran y evitaran esta transformación de su sociedad en una copia de inferior calidad, pero el colonialismo no lo permitió. Las naciones de Oriente Próximo que estaban bajo el dominio occidental no pudieron desarrollarse bajo sus propios términos. Una civilización llena de vida había sido transformada por los países colonialistas en un bloque dependiente, y esta falta de autonomía indujo una actitud y un hábito de servilismo que estaban profundamente reñidos con el espíritu moderno. Inevitablemente, la pasión y la admiración inicial por Europa que habían experimentado al-Tahtawi y los reformistas persas, se apagó para siempre y produjo odio y resentimiento.

Durante la estancia de al-Afgani en El Cairo, Egipto comenzaba a entrar en esta red colonial, aun cuando nunca llegó a ser oficialmente una colonia. Los proyectos de modernización y las costosas reformas del jedive Ismail habían arruinado a la nación, que ahora dependía por completo de los préstamos europeos. En 1875, el jedive se había visto obligado a vender el canal de Suez a los británicos y, en 1876, como hemos visto, los accionistas europeos habían asumido el control de la economía egipcia. Pero cuando Ismail intentó desembarazarse de ellos, el Reino Unido –mediante un acuerdo con el sultán otomano– lo depuso y el jedivato pasó a su hijo, Tewfiq. En 1881, tras un periodo de inestabilidad, algunos de los oficiales del ejército egipcio dieron un golpe de Estado liderados por el coronel egipcio Ahmad Orabi Pachá. A ellos se habían unido varios discípulos de al-Afgani que querían un gobierno constitucional moderno. Orabi logró imponer su autoridad sobre el nuevo jedive, pero después de un levantamiento popular nacionalista los ingleses decidieron intervenir para proteger los intereses de los accionistas. El 11 de julio de 1882, la Armada británica atacó Alejandría y el 13 de septiembre derrotó a las fuerzas de Orabi en Tel al-Kebir. De esta manera, los ingleses establecieron su propia ocupación militar en Egipto y, a pesar de que el jedive Tewfiq había sido oficialmente reinstaurado, el verdadero soberano de la nación pasó a ser el gobernador británico Lord Cromer.

Lord Cromer fue un colonialista típico. Pensaba que los egipcios eran un pueblo inherentemente atrasado y que necesitaban ser colonizados por su propio bien. Tal como hacía Renan cuando comparaba a las naciones

musulmanas con su propio país desarrollado, suponía que Europa siempre había estado a la vanguardia del progreso. No comprendía que las naciones europeas como el Reino Unido y Francia en otros tiempos habían sido tan «atrasadas» como las de Oriente Próximo y que su modernización era imperfecta. Además, creía que los propios orientales eran inherente y genéticamente defectuosos. No obstante, los logros de Cromer en Egipto fueron considerables. Estabilizó la economía, mejoró los sistemas de irrigación e incrementó la producción de algodón. Suprimió la *corvée*, el viejo método de trabajo forzado, y estableció un sistema judicial competente. Pero hubo que pagar un precio por este progreso. Si bien el jedive estaba nominalmente a cargo del gobierno, cada ministro tenía un asesor británico cuyas opiniones prevalecían de modo invariable. Cromer creía que esto era necesario. Suponía que los europeos siempre habían sido racionales, eficaces y modernos, mientras que los orientales eran naturalmente inestables, irreflexivos y corruptos.[67] De modo similar, pensaba que el islam «como sistema social, era un completo fracaso» y que era incapaz de desarrollarse y reformarse. Para él, era imposible resucitar «un cuerpo que, en realidad, no está muerto, y que puede tardar siglos en morir, pero que, no obstante eso, está política y socialmente moribundo, y cuya decadencia gradual no se puede detener con ningún paliativo moderno».[68] Dejaba, pues, muy claro, que aquella nación, cuyo atraso era crónico, necesitaría la supervisión británica directa durante algún tiempo.

La ocupación británica creó nuevas fisuras dentro de la sociedad egipcia. Los ulemas fueron desplazados como educadores y principales guardianes del conocimiento y reemplazados por los maestros que habían recibido una educación occidental. Los tribunales de la Sharia se sustituyeron por tribunales civiles europeos establecidos por Lord Cromer. Los artesanos y pequeños comerciantes también se vieron seriamente afectados. Y los funcionarios públicos e intelectuales pasaron a formar una nueva elite apartada de la gran mayoría de la población. Pero quizá lo más peligroso de todo fue la tendencia de la gente a interiorizar la visión negativa que tenían los colonialistas del pueblo egipcio. Muhammad Abdu

(1849-1905), un discípulo de al-Afgani, se sintió desolado por la ocupación británica y describió el periodo moderno como un «torrente de ciencia» que sumergió a los religiosos tradicionales:

> «Esta era ha establecido un nexo entre nosotros y las naciones civilizadas; nos ha hecho tomar conciencia de sus condiciones excelentes... y de nuestra situación mediocre, revelando de esta manera su riqueza y nuestra pobreza, su orgullo y nuestra degradación, su fuerza y nuestra debilidad, sus triunfos y nuestras derrotas».[69]

Este sentido intensamente irónico de la inferioridad comenzó a notarse en la vida religiosa del pueblo colonizado, obligando a un reformador como Abdu a responder a las acusaciones de los colonialistas y demostrar que el islam podía ser tan racional y moderno como cualquier sistema occidental.[70] Por primera vez, los musulmanes se vieron obligados a permitir que sus conquistadores establecieran su orden del día intelectual.

Abdu había estado comprometido en el alzamiento de Orabi y se vio obligado a exiliarse tras la victoria británica. En París conoció a al-Afgani, con quien tantas cosas tenía en común. Pero Abdu se incorporó al círculo de al-Afgani por su adhesión a la religión mística *(irfan)*, de la cual solía decir que era «la clave de su felicidad».[71] Al-Afgani también le introdujo en las ciencias occidentales. Más adelante, Abdu leería a Guizot, Tolstói, Renan, Strauss y Herbert Spencer. Se sentía muy a gusto en Europa y disfrutaba de la compañía de los europeos. Al igual que al-Afgani, estaba convencido de que el islam era compatible con la modernidad, creía que era una religión eminentemente racional y que el hábito de emular a las figuras del pasado era erróneo e ilegítimo. Pero tal como sucedió con al-Afgani, también estaba comprometido con el pensamiento racional dentro de una perspectiva mística. Todavía no se había emancipado de la espiritualidad del Viejo Mundo, y con el tiempo se distanciaría de éste en materia política. Creía que Egipto necesitaba una reforma más que una revolución. Era un pensador más profundo que su maestro y podía ver que no existían atajos para la modernización y la independencia. En lugar de unirse a al-Afgani en sus insensatos y peligrosos planes, deseaba corregir algunos de los grandes problemas de Egipto por medio de la educación y, en 1888, se le permitió

volver a su patria. Allí se convirtió en una de las figuras más queridas de la nación, siguió manteniendo buenas relaciones con los egipcios y británicos y llegó a ser amigo personal de Lord Cromer y del jedive.

Por entonces el país estaba sumido en la frustración. Al principio, muchos egipcios cultos se habían visto obligados a admitir que Lord Cromer gobernaba la nación mucho más eficientemente que el jedive Ismail, a pesar de la mala acogida que había tenido la ocupación británica. Pero en la última década del siglo XIX, las relaciones con el imperio se deterioraron. Los funcionarios británicos eran a menudo de más bajo nivel que sus predecesores, hacían menos esfuerzos para consolidar las relaciones con los egipcios y llegaron a crear su propio enclave colonial privilegiado en el distrito de Gezira. Los empleados públicos egipcios notaban que los jóvenes ingleses obstaculizaban sus ascensos, y existía un creciente malestar por los privilegios acordados en las capitulaciones a los británicos y otros extranjeros que los eximían de la ley de la tierra.[72] El pueblo escuchaba cada vez más la apasionada retórica del nacionalista Mustafa Kamil (1874-1908), quien exigía la evacuación inmediata de los británicos. Abdu consideraba a Kamil un demagogo ignorante. Se daba cuenta de que antes de que los egipcios fueran capaces de gobernar un estado independiente moderno, tendrían que solucionar algunos problemas sociales serios que se habían agravado con la ocupación.

Según Abdu, las ideas e instituciones laicas estaban introduciéndose con demasiada rapidez en una nación que era profundamente religiosa. La gente no iba a tener tiempo para la adaptación. Sentía un gran respeto por las instituciones políticas de Europa, pero pensaba que no se podían trasplantar a Egipto de una manera indiscriminada. La gran masa del pueblo egipcio no podía comprender el nuevo sistema legal; su espíritu estaba muy lejos de su alcance. Como resultado, Egipto estaba convirtiéndose en una nación sin ley.[73] Por lo tanto, planeó una revisión general de la ley islámica para responder a las condiciones modernas; este programa se aplicó después de su muerte, en la segunda década del siglo XX, y es el sistema que aún hoy rige en Egipto. Abdu podía ver que la sociedad egipcia se fragmentaba; por lo tanto, era esencial relacionar los procesos legales y constitucionales modernos con las normas islámicas tradicionales. De lo contrario, las

nuevas instituciones no tendrían ningún sentido para la mayoría de los egipcios, que no estaban familiarizados con las ideas occidentales. Por ejemplo, el principio musulmán de la *shura* (consulta) se podía considerar claramente compatible con la democracia; y el *iymah* (consenso de la comunidad) podía ayudar ahora a la gente a comprender el sistema constitucional, por medio del cual la opinión pública limitaba el poder del gobernante.[74]

Además, se daba la necesidad urgente de una reforma educativa. Abdu había observado que existían tres sistemas educativos completamente separados y que perseguían objetivos muy diferentes, lo que estaba creando divisiones infranqueables en la sociedad. En las *madaris* y escuelas religiosas, que todavía se regían por el *ethos* conservador, no existía ningún estímulo para alentar el pensamiento independiente de los alumnos; en las escuelas misioneras cristianas, que apoyaban a la empresa colonialista, los jóvenes musulmanes vivían alejados de su país y de su religión. Las escuelas estatales tenían lo peor de ambos mundos, pues eran copias inadecuadas de las europeas y no enseñaban ninguna religión. Quienes habían sido educados por los ulemas se resistían al cambio, mientras que los jóvenes educados en Occidente lo aceptaban, pero sólo estaban superficialmente familiarizados con la cultura europea y muy apartados de la suya.[75]

En 1899, Abdu fue designado muftí de Egipto y mostró su decisión de reformar la educación religiosa tradicional. Estaba convencido de que los alumnos de la *madrasa* debían estudiar ciencias naturales a fin de participar plenamente en la sociedad moderna. Por entonces, al-Azhar era –según Abdu– un ejemplo de todo lo que no se debía hacer en el islam: le había dado la espalda al mundo moderno y se había convertido en un anacronismo defensivo. Pero los ulemas se resistían a las reformas que Abdu trataba de introducir. Desde los tiempos de Muhammad Ali habían vivido la modernización como un ataque destructivo que había reducido la influencia de Dios en la política, la ley, la educación y la economía. Ellos seguirían resistiéndose a cualquier intento de integración en el mundo moderno y, a diferencia de los ulemas persas, tenían un escaso contacto con el mundo exterior a la *madrasa*. Abdu tuvo poco éxito con ellos. Consiguió

modernizar la administración de al-Azhar y mejorar los salarios y las condiciones laborales de los docentes, pero los ulemas y sus alumnos se opusieron con tenacidad a todo intento de introducir los temas seculares modernos en el programa de estudios.[76] Ante esta oposición, Abdu perdió su entusiasmo. En 1905 renunció como muftí y poco después falleció.

Las luchas de Abdu y al-Afgani muestran lo difícil que era adaptar una religión que había llegado a prosperar en el periodo conservador al *ethos* completamente diferente del mundo moderno. Ambos eran conscientes –y con toda razón– de los peligros de una secularización demasiado rápida. El islamismo podía proporcionar una continuidad muy necesaria en un momento de transformación perturbadora. Los egipcios empezaban a verse mutuamente como extraños, y aquellos que se habían occidentalizado a menudo se apartaban de su propia cultura. No estaban realmente cómodos en Oriente ni en Occidente y, sin las prácticas míticas y religiosas que habían dado sentido a sus vidas, estaban comenzando a caer en el vacío que caracterizaba la experiencia moderna. Las viejas instituciones habían sido destruidas, pero las nuevas eran extrañas y no del todo comprendidas. Abdu y al-Afgani todavía estaban personalmente bajo el influjo de la antigua espiritualidad. Cuando insistían en que la religión debía ser racional, estaban más cerca de Mulla Sadra que de los racionalistas y científicos europeos, que descartaban la verdad adquirida por medio de la fe. Cuando afirmaban que la razón era el único árbitro de la verdad y que todas las doctrinas debían ser capaces de una demostración racional, hablaban como místicos practicantes. De acuerdo con las normas conservadoras, veían la razón y la intuición como complementarias. Pero las generaciones posteriores, más imbuidas del espíritu racionalista occidental, descubrirían que la razón sola no podía dar una idea de lo sagrado. Esta pérdida del significado trascendente no estaría compensada, como en Occidente, por los beneficios de la liberación y la independencia porque, en realidad, Occidente establecía el orden del día... incluso en materia religiosa.

Un hecho revelador de lo confuso y perjudicial que podía llegar a ser esta situación ocurrió en 1899, cuando Qassim Amin (1865-1908) publicó *Tahrir al-Mara* [La liberación de las mujeres], donde aducía que la posición degradada de las mujeres –en particular, el uso del velo– era la responsable

del atraso de Egipto. El velo era «una enorme barrera entre la mujer y su educación y, en consecuencia, una barrera entre la nación y su progreso».[77] El libro causó un gran revuelo, no porque estuviese diciendo algo nuevo, sino porque un escritor egipcio había interiorizado y adoptado un prejuicio colonial. Durante años, los hombres y las mujeres en Egipto habían estado exigiendo cambios fundamentales en la posición de las mujeres. El propio Abdu había declarado que el Corán presenta a hombres y mujeres como seres iguales ante Dios y que las normas tradicionales que conciernen al divorcio o a la poligamia no eran esenciales para el islam: se podían y debían cambiar.[78] La suerte de las mujeres había mejorado. Muhammad Ali había establecido una escuela que las entrenaba en los procedimientos médicos elementales; hacia 1875, unas tres mil jóvenes egipcias asistían a los colegios de las misiones y, en 1873, el gobierno estableció la primera escuela primaria estatal para niñas y, al año siguiente, una escuela secundaria. Los visitantes observaban que las mujeres se veían más a menudo en público; algunas habían dejado de usar el velo y, hacia finales del siglo, publicaban artículos en los diarios y se graduaban como médicas y docentes. El cambio ya estaba en marcha cuando llegaron los británicos, y si bien quedaba un largo camino por delante, ya se habían dado los primeros pasos.

El uso del velo por las mujeres no era una costumbre original ni fundamental en el islam. El Corán no prescribía que todas las mujeres se cubrieran la cabeza, y el hábito de cubrirse y recluirse en los harenes no llegó a ser común hasta unas tres generaciones después de la muerte del Profeta, cuando los musulmanes empezaron a copiar a los cristianos de Bizancio y a los mazdeístas de Persia, quienes hacía mucho tiempo que trataban así a sus mujeres. Pero el velo no lo usaban todas ellas; era un signo de estatus propio de las clases superiores, no las campesinas. Sin embargo, el libro de Qassim Amin sacó a relucir la costumbre del velo en pleno debate sobre la modernización. Él insistía en que, a menos que el velo se aboliera, el mundo musulmán permanecería en un estado degradado. Como resultado del furor que suscitó la publicación de *Tahrir al-Mara*, el

velo llegó a ser un símbolo de la autenticidad islámica para muchos musulmanes, mientras que para los occidentales era, y es, una prueba de la misoginia irradicable del islam.

Amin no fue el primero en ver el velo como un símbolo de todo lo que detenía al islam. Cuando llegaron los británicos se quedaron pasmados por esta costumbre, aun cuando la mayoría de los hombres occidentales se burlaban del feminismo, querían a sus esposas en la seguridad del hogar y se oponían a la educación y a la emancipación de las mujeres. Lord Cromer era un prototipo en este sentido: había sido uno de los fundadores en Londres de la liga masculina de oposición al sufragio de las mujeres, pero en su monumental libro sobre Egipto expresaba un gran interés por la condición de las mujeres musulmanas.[79] Su posición degradada –decía– era una llaga gangrenosa que comenzaba su acción destructiva muy temprano, pues ya desde niñas percibían la opresión de sus madres y eran asimiladas dentro del sistema general del islam. La costumbre del velo era el «obstáculo fatal» que impedía a los egipcios alcanzar esa «elevación del pensamiento y del carácter que debería acompañar la introducción de la civilización occidental».[80] Los misioneros también lamentaban la influencia catastrófica del velo y creían que sepultaba en vida a las mujeres y las reducía a la condición de prisioneras o esclavas. Esto demostraba hasta qué punto el pueblo de Egipto necesitaba la supervisión «benevolente» de los colonialistas occidentales.[81]

Amin había aceptado este juicio europeo un poco cínico acerca del velo. Pero su libro no tenía nada de feminista, sino que presentaba a las mujeres egipcias como indolentes e ignorantes; con semejantes madres, ¿cómo podía Egipto dejar de ser una nación perezosa y atrasada? ¿Acaso los egipcios se imaginan que

> «los europeos, que han alcanzado semejante nivel de desarrollo intelectual y han sido capaces de descubrir la máquina de vapor y la energía eléctrica..., esas almas que diariamente arriesgan sus vidas persiguiendo el conocimiento y el honor por encima de los placeres de la vida, esos intelectos y esos espíritus que tanto admiramos..., ¿habrían abandonado el velo después de haberlo usado si hubieran visto algún beneficio en ello?».[82]

No sorprende que esta nauseabunda adulación inspirara una reacción violenta. Los escritores árabes se negaron a aceptar esta opinión de su sociedad y, en el curso de ese acalorado debate, el velo se convirtió en un símbolo de la resistencia al colonialismo, y así ha permanecido. Hoy en día muchos musulmanes consideran el velo de rigor para todas las mujeres y un signo de verdadero islamismo. Al usar como parte de su propaganda los argumentos feministas, que a la mayoría de los musulmanes no les inspiraban ninguna simpatía, los colonialistas contaminaron la causa del feminismo en el mundo musulmán y contribuyeron a tergiversar la fe introduciendo un desequilibrio que antes no había existido.[83]

El *ethos* moderno estaba cambiando, a todas luces, la religión. A finales del siglo XIX, muchos judíos, cristianos y musulmanes creían que su fe estaba en peligro de extinción. Para salvarla de su destino tenían que recurrir a una serie de estratagemas. Algunos se apartaban por completo de la sociedad moderna y construían sus propias instituciones militantes como un refugio y un bastión sagrados; otros planeaban una contraofensiva y algunos comenzaban a crear una contracultura y un discurso propio para desafiar la tendencia laicista de la modernidad. Había una convicción creciente de que la religión tenía que llegar a ser tan racional como la ciencia moderna. En los primeros años del siglo XX surgió una nueva posición defensiva que conduciría a la primera manifestación clara de la religiosidad combativa que hoy llamamos fundamentalismo.

6
Los fundamentos
(1900-1925)

La guerra que estalló en Europa en 1914, y que redujo el paisaje de Francia a un infierno de pesadilla, mostró la tendencia letal y suicida del espíritu moderno. Al diezmar a una generación de hombres jóvenes, castigó a Europa en su núcleo de tal modo que, quizá, nunca se recuperaría. Tras la guerra, ningún ser pensante podía sentirse serenamente optimista acerca del progreso de la civilización. Las naciones más cultas y desarrolladas de Europa se habían mutilado entre sí con la nueva tecnología militar, y la guerra misma parecía una parodia horrible de la mecanización que había traído semejante riqueza y poder. Una vez establecido y puesto en marcha el aparato de reclutamiento, transporte de tropas y fabricación de armamento, éste adquirió su propio impulso y resultó difícil de detener. La insensatez y la futilidad de la guerra de trincheras desafiaba la lógica y el racionalismo de la época, y no tenía nada que ver con las necesidades humanas. Los pueblos de Occidente veían directamente el vacío que algunos habían sentido durante décadas. La economía occidental también comenzó a tambalearse y ya en 1910 había empezado un declive que conduciría a la gran depresión de los años treinta. El mundo parecía estar moviéndose rápidamente hacia una catástrofe inimaginable. El poeta irlandés William B. Yeats (1865-1939) veía ya el «segundo advenimiento» no como un triunfo de la justicia y la paz, sino como el nacimiento de una era salvaje y despiadada:[1]

> las cosas se desgajan, el centro no puede sostener;
> la simple anarquía se abate sobre el mundo,
> la marea empañada de sangre se desata, y por doquier
> se ahoga la ceremonia de la inocencia;
> los mejores carecen de toda convicción, los peores

rebosan intensidad apasionada...*

Pero también fueron años de asombrosos logros y de una creatividad sin paralelo en las artes y las ciencias, lo que revelaba el florecimiento absoluto del espíritu moderno. Los pensadores más creativos, en todos los campos, parecían poseídos por el deseo de recrear el mundo, desechar las formas del pasado y liberarse. Los pueblos modernos habían desarrollado una mentalidad completamente diferente y ya no podían ver el mundo de la misma manera. Los escritores de los siglos XVIII y XIX habían producido un estilo narrativo que expresaba un progreso ordenado de causa y efecto; las novelas modernas dejaban al lector inseguro acerca de lo que había sucedido o acerca de qué debían pensar. Pintores como Pablo Picasso (1881-1973) descomponían sus temas o los veían desde dos puntos de vista diferentes al mismo tiempo; parecían burlarse deliberadamente de las expectativas del observador y anunciaban la necesidad de una nueva visión. Tanto en el arte como en las ciencias, había un deseo de volver a los principios y a los fundamentos irreductibles y de comenzar de nuevo desde esta base. Ahora los científicos investigaban acerca del átomo o de las partículas; los sociólogos y antropólogos indagaban sobre las sociedades y herramientas primitivas. No era como el retorno conservador a las fuentes, porque el objetivo no era recrear el pasado, sino analizarlo, dividir el átomo y producir algo completamente nuevo.

Algunos de estos esfuerzos representaban un intento de crear una espiritualidad sin Dios y sin lo sobrenatural. La pintura, la escultura, la poesía y el teatro de comienzos del siglo XX buscaban un significado en un mundo cambiante y trastornado; estaban tratando de crear mitos modernos y nuevos modos de percepción. La ciencia psicoanalítica de Sigmund Freud, que procuraba sacar a la luz los estratos más profundos del inconsciente, también buscaba un nuevo discernimiento en un intento de acceder a la fuente oculta de la fuerza espiritual. Freud no tenía tiempo para preocuparse por la religión convencional, a la que consideraba como el enemigo más serio del *logos* de la ciencia,[2] pero intentaba rescatar con un sentido moderno los antiguos mitos de los griegos e incluso crear ficciones míticas por su cuenta. El horror y el temor de la experiencia moderna creó

una nueva urgencia de buscar algún significado intangible que pudiera salvar a los seres humanos de la desesperación y que no se podía encontrar mediante los procesos normales del pensamiento lógico y discursivo. A pesar de toda su devoción por el racionalismo científico, los trabajos de Freud mostraron que la razón representa sólo el estrato más superficial de la mente, bajo el cual existe una caldera hirviente de impulsos inconscientes, irracionales y primitivos que afectan profundamente a nuestra conducta, pero sobre los cuales tenemos poco control.

Los religiosos también estaban haciendo intentos similares para desarrollar una nueva visión acerca de los fundamentos. Los más previsores comprendían que era imposible para las personas totalmente modernizadas seguir siendo creyentes de manera tradicional. La espiritualidad conservadora, que había sido efectiva ayudando a la gente a adaptarse a las limitaciones esenciales y a aceptar las cosas tal como son, ya no era útil dentro de ese clima iconoclasta y orientado al futuro. Todo el contenido de su pensamiento y percepción había cambiado. Muchos occidentales, cuya educación había sido completamente racional, no estaban preparados para los rituales religiosos, míticos y místicos, que en el pasado habían evocado un sentido del valor trascendental. No había ningún camino posible de retorno. Si pretendían ser religiosos, tendrían que desarrollar ritos, creencias y prácticas que dieran un sentido a sus vidas dentro de esas circunstancias radicalmente modificadas. A comienzos del siglo XX, la gente estaba tratando de encontrar nuevas formas de practicar su religiosidad. Así como los pueblos de la primera era axial (hacia 700-200 a.e.c.) habían descubierto que el paganismo ya no surtía efecto en sus nuevas condiciones y desarrollaron las grandes religiones confesionales, también en esta segunda era axial había un desafío similar. Como toda empresa realmente creativa, la búsqueda de una fe moderna –y, después, posmoderna– resultaba ardua. La búsqueda continúa, pero aún no ha surgido ninguna solución definitiva o muy satisfactoria. La religiosidad que hoy llamamos «fundamentalismo» es sólo uno de estos intentos.

Durante algún tiempo, los protestantes de Estados Unidos habían sido conscientes de la necesidad de algo nuevo. Hacia finales del siglo XIX las congregaciones se polarizaron, pero la crisis de esa última década, que

provocó juicios por herejía y expulsiones, parecía haber sido superada. En los primeros años del siglo, los liberales y conservadores estaban comprometidos en los programas sociales de la llamada «era progresista» (1900-1920), que intentaban resolver los problemas que surgían del desarrollo rápido y descontrolado de la industria y de la vida urbana. A pesar de sus disputas doctrinales, los protestantes de todas las congregaciones estaban comprometidos con el ideal progresista y cooperaban en las misiones extranjeras y en campañas por la prohibición o por la mejora educativa.[3] Casi todos estos protestantes se sentían seguros a pesar de las dificultades a las que se enfrentaban. Norteamérica había sido «cristianizada», escribió el teólogo liberal Walter Rauschenbusch en 1912; ahora sólo quedaba transformar la empresa y la industria a través del «pensamiento y espíritu de Cristo».[4]

Los protestantes desarrollaron lo que llamaban el «Evangelio social» para cristianizar las ciudades y fábricas ateas. Se intentaba así volver a lo que consideraban las enseñanzas básicas de los profetas hebreos y del propio Cristo, que había aconsejado a sus seguidores visitar a los prisioneros, dar vestido a los desamparados y alimentar a los hambrientos. Los evangelizadores sociales establecieron lo que ellos llamaron «iglesias institucionales» para proporcionar los servicios y las instalaciones recreativas para los pobres y los nuevos inmigrantes. Algunos protestantes liberales, como Charles Stelzle, que fundó el New York Labor Temple en 1911, en uno de los barrios más pobres y poblados de la ciudad, trataron de bautizar el socialismo: los cristianos debían analizar los problemas laborales y urbanos en lugar de los detalles de la historia bíblica y luchar contra abusos como la explotación infantil.[5] En los primeros años del siglo, los cristianos conservadores estaban tan comprometidos en los programas sociales como los protestantes liberales, sin embargo, su ideología era diferente. Podían ver su cruzada social como una guerra contra Satanás o como un desafío espiritual al materialismo dominante, pero estaban tan preocupados por los salarios bajos, la explotación infantil y las condiciones laborales de los pobres como los liberales.[6] Después, los conservadores llegarán a ser muy críticos con el «Evangelio social» y afirmarán que no tenía sentido tratar de salvar un mundo que estaba condenado. Sin embargo,

en los primeros años del siglo, incluso un ultraconservador como William B. Riley, que había fundado la Escuela Bíblica del Noroeste en 1902, estuvo dispuesto a trabajar con los reformadores sociales para evangelizar Minneapolis. Pero, si bien los conservadores todavía no se habían ubicado en la derecha de la esfera política ni conducían sus propias campañas de bienestar en Estados Unidos, no podían aprobar los métodos de evangelizadores sociales como Stelzle, que había invitado a Lev Trotski y Emma Goldman para que disertaran en su templo.

En 1909, Charles Eliot, profesor emérito de la Universidad de Harvard, pronunció un discurso titulado «El futuro de la religión» que dejó consternados a los más conservadores. Era otro intento de apelar a un valor fundamental simple. Eliot creía que la nueva religión tendría sólo un mandamiento: el amor a Dios, expresado en el servicio práctico al prójimo. No existirían iglesias ni textos sagrados, ninguna teología del pecado y ninguna necesidad de culto. La presencia de Dios sería tan obvia y abrumadora que no habría ninguna necesidad de liturgia. Los cristianos no tendrían un monopolio de la verdad, ya que las ideas de los científicos, laicos y de aquellos que pertenecieran a una religión diferente también serían válidas. En su respeto por los otros seres humanos, la religión del mundo futuro no sería diferente de algunos ideales laicistas como la democracia, la educación, la reforma social o la medicina preventiva.[7] Esta versión extrema del «Evangelio social» era un rechazo de las disputas doctrinales de los decenios recientes. En una sociedad que sólo valoraba la verdad que se podía demostrar de una manera racional o científica, el dogma había llegado a ser un problema. La teología se podía convertir fácilmente en un fetiche, un ídolo que adquiría un valor supremo, en lugar de un símbolo de una realidad inefable e indescriptible. Al tratar de eludir la doctrina, Eliot estaba intentando volver a lo que él consideraba fundamental: el amor a Dios y al prójimo. Todas las religiones del mundo han destacado la importancia de la justicia social y la protección del vulnerable. En todas las tradiciones ha existido una compasión disciplinada y expresada en la práctica cotidiana, para dar un sentido a lo sagrado, siempre que la intención no fuera ayudar al prójimo para adquirir prestigio.

Al desarrollar una fe que dependiera más de la práctica que de las creencias ortodoxas, Eliot estaba tratando de resolver el dilema real de los cristianos en el mundo moderno.

Sin embargo, los conservadores se alarmaron. Desde su punto de vista, la fe sin una doctrina infalible no era cristianismo y se sentían obligados a luchar contra este peligro liberal. En 1910, los presbiterianos de Princeton, que habían formulado la doctrina de la infalibilidad de la Biblia, publicaron una lista de los cinco dogmas que consideraban esenciales: 1.º, la infalibilidad de las Sagradas Escrituras; 2.º, la inmaculada concepción; 3.º, la expiación de Cristo sobre la cruz por nuestros pecados; 4.º, su resurrección física, y 5.º, la realidad objetiva de sus milagros. (Esta última doctrina sería reemplazada después por las enseñanzas del premilenarismo.)[8] Luego, los millonarios petroleros Lyman y Milton Stewart, que habían fundado el Instituto Bíblico de Los Ángeles para oponerse a la alta crítica de la Biblia en 1908, financiaron un proyecto destinado a educar a los creyentes en las doctrinas centrales de la fe. Entre 1910 y 1915 publicaron una colección de doce libros de bolsillo titulada *The Fundamentals*, en los que los principales teólogos conservadores daban una explicación accesible de doctrinas como la Trinidad –refutada por la alta crítica– y destacaban la importancia de difundir la verdad del Evangelio. Se enviaron unos tres millones de ejemplares de cada libro, gratuitamente, a todos los pastores, profesores y estudiantes de teología de Estados Unidos. Más tarde, este proyecto adquiriría una gran importancia simbólica, puesto que los fundamentalistas lo verían como el germen de su movimiento. Sin embargo, en ese momento, estos panfletos no despertaron interés crítico y su tono no era radical ni especialmente militante.[9]

Pero durante la Gran Guerra, un elemento de terror se infiltró en el protestantismo conservador y éste se volvió fundamentalista. Los norteamericanos siempre habían tenido la tendencia de ver un conflicto como apocalíptico y la guerra mundial confirmó las suposiciones premilenaristas de muchos de ellos. La terrible carnicería fue de tal magnitud que aquello sólo podía ser el principio del fin. Debían de tratarse de las batallas profetizadas en el Apocalipsis. Entre 1914 y 1918 se realizaron tres grandes encuentros sobre las profecías, en las que los

participantes leían *La Biblia anotada de Scofield* para descubrir más «signos de los tiempos». Todo indicaba que estas predicciones efectivamente se iban a cumplir. Los profetas hebreos habían vaticinado que los judíos volverían a su tierra antes del fin, de modo que cuando el gobierno británico emitió la Declaración Balfour (1917) prometiendo su apoyo al establecimiento de un hogar judío en Palestina, los premilenaristas reaccionaron con reverencia y embelesamiento. Scofield había sugerido que Rusia sería «el poder del norte»[10] que atacaría a Israel poco antes del Apocalipsis; la revolución bolchevique (1917), que había hecho del ateísmo comunista la ideología del Estado, parecía confirmar esto. La creación de la Sociedad de Naciones obviamente se adaptaba a la profecía del Apocalipsis 16:14, ya que era el Imperio romano resucitado que pronto sería liderado por el Anticristo. El desarrollo de los acontecimientos mundiales había hecho que los protestantes premilenaristas les prestaran más atención y, por lo tanto, fueran políticamente más conscientes. Lo que habían sido, a finales del siglo XIX, diferencias puramente doctrinales con los liberales se estaban convirtiendo en una lucha por el futuro de la civilización. Se veían a sí mismos en la línea de avanzada contra las fuerzas satánicas que pronto destruirían el mundo. Los relatos desoladores de las atrocidades alemanas, que circularon durante y después de la guerra, parecían demostrar a los conservadores que habían tenido razón en rechazar a la nación donde se había originado la alta crítica.[11]

No obstante, esta visión estaba inspirada en un profundo miedo. Era xenófoba y expresaba el temor a la influencia extranjera que estaba penetrando en América a través de los católicos, los comunistas y la alta crítica. Esta fe fundamentalista mostraba un profundo rechazo del mundo moderno. Los protestantes conservadores habían llegado a ser extremadamente ambivalentes acerca de la democracia, que podía conducir a un «gobierno de las masas», a una «república roja», o al «gobierno más diabólico que haya existido en este mundo».[12] A los ojos de los fundamentalistas, las instituciones de mantenimiento de la paz, como la Sociedad de Naciones, siempre estarían identificadas con el mal, pues ésta era, evidentemente, la morada del Anticristo que, según san Pablo, sería un embustero carismático cuyas tretas engañarían a todos. La Biblia decía que

habría una guerra en los Últimos Días, no paz, de modo que la Sociedad de Naciones se encontraba peligrosamente en la senda equivocada. En realidad, era probable que el propio Anticristo fuera un pacificador.[13] El odio que sentían los fundamentalistas por esta liga de naciones y otros organismos internacionales también revelaba un temor visceral a la centralización de la modernidad y un terror por todo aquello que se pareciera a un gobierno mundial. Frente al universalismo de la sociedad moderna, algunos recurrían instintivamente al tribalismo.

Este tipo de temor a la conjura, que hace sentir a la gente que está luchando por sus vidas, puede convertirse fácilmente en agresividad. Jesús ya no era el salvador benigno tan predicado por Dwight Moody. Como explicó el eminente premilenarista Isaac M. Haldeman, el Cristo del Apocalipsis «ya no aparece como alguien que busca la amistad o el amor... Sus vestiduras están manchadas de sangre, la sangre de los otros. Sabe que puede derramar la sangre de los hombres».[14] Los conservadores estaban preparados para una lucha y, en ese momento crucial, los protestantes liberales pasaron a la ofensiva.

Los liberales tenían sus propias dificultades con la guerra, que desafiaba su visión de un mundo que progresaba inexorablemente hacia el reino de Dios. La única manera que tenían de resolver el dilema era ver esto como la guerra que pondría fin a todos los conflictos y que haría al mundo seguro para la democracia. Estaban horrorizados por la violencia del premilenarismo y su devastadora crítica de la democracia y de la Sociedad de Naciones. Estas doctrinas parecían no sólo antinorteamericanas, sino una negación del propio cristianismo. Por lo tanto, decidieron atacar y, a pesar de su evangelio de amor y compasión, la campaña fue arisca y desequilibrada. En 1917, los teólogos de la Divinity School de la Universidad de Chicago, la institución académica más importante del cristianismo liberal en Estados Unidos, comenzaron a atacar al Instituto Bíblico Moody, situado en el otro extremo de la ciudad.[15] El catedrático Shirley Jackson Chase acusó a los premilenaristas de ser traidores a su nación y de recibir dinero de los alemanes. Alva S. Taylor los comparó con los bolcheviques, que también deseaban cambiar el mundo en un día. Alfred

Dieffenbach, el director de *Christian Register*, calificó el premilenarismo como «la más sorprendente aberración mental en el campo del pensamiento religioso».[16]

Al relacionar a los maestros devotos del Moody Bible Institute con enemigos que no sólo eran adversarios políticos, sino que se consideraban satánicos, los liberales habían dado un golpe bajo. Pero los conservadores no se quedaron atrás. El presidente del instituto y director de la revista mensual que publicaban, James M. Gray, replicó que era el pacifismo de los liberales lo que había causado que Estados Unidos fuera a la zaga de Alemania en la carrera armamentista, de modo que eran ellos quienes habían puesto en peligro el esfuerzo bélico del país.[17] En la revista premilenarista *The King's Business*, Thomas C. Horton adujo que habían sido los liberales quienes estaban en connivencia con los alemanes, ya que la alta crítica que enseñaban en su Divinity School había causado la guerra y era responsable de la decadencia de los valores en Alemania.[18] Otros artículos conservadores acusaban a la teoría racionalista y evolucionista de las supuestas atrocidades alemanas.[19] Howard W. Kellogg, del Instituto Bíblico de Los Ángeles, insistía en que la filosofía de la evolución era la responsable de crear «un monstruo que planea la dominación del mundo, la ruina de la civilización y la destrucción del propio cristianismo».[20] Esta áspera disputa, tan poco cristiana, evidentemente había tocado una fibra sensible y evocado un profundo temor de aniquilación. Ya no había ninguna posibilidad de reconciliación sobre el tema de la alta crítica, que para los conservadores tenía ya un carácter diabólico. La verdad literal de la Biblia era una cuestión de vida o muerte para el propio cristianismo. Los ataques críticos sobre la Biblia desembocarían en una anarquía y en la destrucción total de la civilización, declaró el ministro baptista John Straton en un famoso sermón titulado «¿Será destruida la ciudad de Nueva York si no nos arrepentimos?».[21] El conflicto se les escapó de las manos y llegó a ser casi imposible zanjar la disputa.

En agosto de 1917, William Bell Riley se reunió con A.C. Dixon (1854-1925), uno de los directores de *The Fundamentals*, y el revivalista Reuben Torrey (1856-1928) y juntos decidieron formar una asociación para promover la interpretación literal de las Sagradas Escrituras y las doctrinas

«científicas» del premilenarismo. En 1919, Riley dictó una conferencia masiva en Filadelfia, a la que asistieron seis mil cristianos conservadores de todas las congregaciones protestantes, y estableció formalmente la World's Christian Fundamentals Association [Asociación Mundial de Fundamentos Cristianos] (WCFA). Poco después, acompañó a un grupo de catorce oradores en una gira por Estados Unidos muy bien organizada, durante la cual visitó dieciocho ciudades. Los liberales no estaban del todo preparados para esta embestida y la respuesta de público que obtuvieron los oradores fundamentalistas fue tan entusiasta que Riley pensó que había lanzado una nueva Reforma.[22] La campaña fundamentalista fue percibida como una batalla. Los líderes usaban constantemente imágenes militares. «Creo que ha llegado el momento», escribió E.A. Wollam en *Christian Workers Magazine*, «en que las fuerzas evangelistas de esta nación no sólo deberían levantarse en defensa de la fe, sino convertirse en un poder unido y ofensivo.» En la misma publicación, James M. Gray clamaba por la necesidad «de una alianza en la Iglesia tanto ofensiva como defensiva».[23] En una reunión de la Northern Baptist Convention [Convención Baptista del Norte], en 1920, Curtis Lee Laws definió al «fundamentalista» como alguien que está dispuesto a recuperar el terreno que se ha perdido ante el Anticristo y «entablar una batalla real por los fundamentos de la fe».[24] Riley fue más lejos: aquello no era una batalla aislada, sino «una guerra de la cual no se puede desistir».[25]

El siguiente objetivo de los fundamentalistas fue expulsar a los liberales de sus congregaciones. La mayoría de los fundamentalistas eran baptistas o presbiterianos y aquí fue donde se libraron las batallas más duras. En su celebrado libro *Christianity and Liberalism* [Cristianismo y liberalismo], publicado en 1923, el teólogo presbiteriano J. Gresham Machen (1881-1937), el más intelectual de los fundamentalistas, adujo que los liberales eran paganos porque al negar la verdad literal de las doctrinas, como la inmaculada concepción, negaban el propio cristianismo. Cuando los presbiterianos fundamentalistas intentaron imponer su credo de cinco puntos, se produjeron terribles peleas dentro de las asambleas generales de las congregaciones. Después de una disputa particularmente acalorada, Riley se separó de la Asamblea Baptista para crear su propia Unión Bíblica

Baptista de seguidores fieles. Algunos baptistas permanecieron en la congregación principal, esperando introducir reformas desde dentro, pero sólo consiguieron granjearse el odio perpetuo de Riley.[26]

Las campañas continuaron y las discusiones llegaron hasta un extremo en el que cualquier intento de mediación tan sólo podía empeorar las cosas. Cuando el predicador liberal Harry Emerson Fosdick (1878-1969) –un hombre pacífico y uno de los clérigos norteamericanos más influyentes de la época– pidió tolerancia en un sermón pronunciado en la convención baptista de 1922 –publicado después en *The Baptist* como «¿Ganarán los fundamentalistas?»)–, el rencor de la respuesta mostró el disgusto visceral que inspiraban estas ideas liberales.[27] Esto se extendió a otras congregaciones. Tras aquel sermón parecía haber un desplazamiento hacia el campo fundamentalista: los Discípulos de Cristo, los Adventistas del Séptimo Día, los pentecostales, los mormones y el Ejército de Salvación se unieron a la causa fundamentalista. Incluso los metodistas y episcopalianos, que se habían mantenido al margen de la controversia, fueron desafiados por los conservadores para que se definieran e hicieran obligatorias «las verdades vitales y eternas de la religión cristiana».[28] En 1923 parecía como si los fundamentalistas efectivamente hubieran ganado y salvado a las congregaciones del peligro liberal. Pero entonces surgió una nueva campaña que atrajo la atención de la nación y desprestigió a todo el movimiento fundamentalista.

En 1920, el presbiteriano y político democrático William Jennings Bryan (1860-1925) lanzó una cruzada contra la enseñanza de la teoría de la evolución en las escuelas y facultades. Desde su punto de vista, no era la alta crítica, sino el darwinismo el responsable de las atrocidades de la primera guerra mundial.[29] Bryan había quedado impresionado por dos libros que sugerían un vínculo directo entre la teoría evolucionista y el militarismo alemán: *The Science of Power* [La ciencia del poder] (1918), de Benjamin Kidd, y *Headquarter Nights* [Las noches en el cuartel] (1917), de Vernon L. Kellogg. Estas obras incluían entrevistas con oficiales germanos en las que se describía la influencia que supuestamente había tenido el darwinismo en la declaración de guerra de los alemanes. No sólo contenía la idea de que únicamente los fuertes podrían o deberían sobrevivir, sino

que «sentaba las bases para la guerra más cruenta de la historia», y Bryan concluía que «la misma ciencia que fabricó los gases venenosos para asfixiar a las tropas enemigas predica que el hombre tiene una violencia ancestral y descarta lo milagroso y sobrenatural de la Biblia».[30] En la misma época, el psicólogo James H. Leuba publicó su libro *Belief in God and Immortality* [La fe en Dios y la inmortalidad], con estadísticas que «probaban» que una educación universitaria comprometía la creencia religiosa. El darwinismo estaba provocando que los jóvenes perdieran su fe en Dios, la Biblia y las otras doctrinas fundamentales del cristianismo. Bryan no era un fundamentalista típico, no era premilenarista y tampoco leía las Sagradas Escrituras con una literalidad rigurosa. Pero su «investigación» lo había convencido de que la teoría evolucionista era incompatible con la moralidad, la decencia y la supervivencia de la civilización. Cuando hizo una gira por Estados Unidos con su sermón «La amenaza del darwinismo», congregó grandes audiencias y recibió una amplia cobertura de los medios de comunicación.

Las conclusiones de Bryan eran superficiales, ingenuas e incorrectas, pero la gente estaba dispuesta a escucharlo. La primera guerra mundial había puesto fin al idilio con la ciencia; ahora había cierta inquietud acerca de su terrible potencial y, en algunos sectores, un deseo de mantenerla dentro de ciertos límites. La teoría científica de Darwin era un claro ejemplo de la tendencia molesta de algunos científicos expertos a desafiar el «sentido común». Quienes aspiraban a una religión sencilla estaban muy ansiosos de encontrar una razón creíble –que pudieran comprender– para rechazar la evolución. Bryan les dio lo que buscaban y de paso instauró la evolución como el tema prioritario de los asuntos fundamentalistas. Era una causa que apelaba al nuevo *ethos* fundamentalista, ya que el darwinismo contradecía la verdad literal de las Sagradas Escrituras y Bryan hizo una interpretación paranoica de sus efectos, que respondía a los nuevos temores surgidos después de la guerra. Como adujo Charles Hodge cincuenta años antes, la hipótesis darwinista era repulsiva para la mentalidad baconiana de los fundamentalistas, que todavía se aferraban a la visión científica de los comienzos de la modernidad. Los intelectuales y las personas cultas podían seguir estas nuevas ideas con entusiasmo en Yale y Harvard, así como en las

grandes ciudades del este, pero ellas estaban muy lejos de los habitantes de los pequeños pueblos, que sentían que su cultura estaba siendo dominada por las elites laicistas. Sin embargo, la campaña contra el evolucionismo nunca reemplazó a la alta crítica como principal bestia negra del fundamentalismo ni tuvo el mismo desarrollo en el sur, que hasta entonces había tenido una participación limitada en la batalla fundamentalista.

Los sureños no tenían ninguna necesidad de ser fundamentalistas. En ese momento, los estados del sur eran mucho más conservadores que los del norte y existían muy pocos liberales en sus congregaciones para justificar una campaña fundamentalista. Pero a los sureños les preocupaba la enseñanza del evolucionismo en las escuelas públicas. Esta noción era el paradigma de la «colonización» de su sociedad por una ideología foránea y se presentaron proyectos en las legislaturas de Florida, Misisipí, Louisiana y Arkansas para prohibir la enseñanza de la teoría darwinista. En Tennessee, las leyes antievolucionistas fueron particularmente severas y, para ponerlas a prueba y producir un efecto simbólico acerca de la Primera Enmienda y la correspondiente libertad de expresión, un joven maestro en el pequeño pueblo de Dayton, John Scopes, confesó que había violado la ley cuando en una oportunidad había sustituido al director de su escuela en una clase de biología. En julio de 1925 fue llevado a juicio y la nueva American Civil Liberties Union [Unión Americana para las Libertades Civiles] (ACLU) envió un equipo de juristas para defenderlo, encabezados por el abogado racionalista Clarence Darrow (1857-1938). A petición de Riley y de otros líderes fundamentalistas, William Jennings Bryan aceptó respaldar la ley. Una vez que Darrow y Bryan quedaron involucrados, el juicio dejó de ser simplemente una causa por las libertades civiles para convertirse en una disputa entre Dios y la ciencia.

El juicio de Scopes fue un enfrentamiento entre dos puntos de vista completamente incompatibles.[31] Tanto Darrow como Bryan estaban defendiendo valores cruciales para los norteamericanos; Darrow se pronunciaba por la libre expresión y Bryan por los derechos de la gente común, que siempre había recelado de la influencia de los científicos y

especialistas. Las campañas políticas de Bryan siempre abogaron en defensa del hombre común. Una reseña de *In His Image* [A su imagen], la respuesta de Bryan a Darwin, publicada en 1922, afirmaba que éste era

> «el portavoz de una cantidad numéricamente destacable de personas, que son en su mayor parte incapaces de expresarse. En realidad, Darwin es casi el único exponente de esas ideas que despierta el interés del público. Sus representados son parte del poder político y de ningún modo insignificantes como para considerarse burlonamente como "fanáticos"».[32]

Sin duda, esto era cierto pero, por desgracia, Bryan no pudo expresar de forma adecuada estas preocupaciones incipientes durante el juicio. Mientras que Darrow fue capaz de argumentar con elocuencia por la libertad de la ciencia, el presbiteriano y baconiano Bryan insistía en que –a falta de una prueba concluyente– las personas tenían el derecho a rechazar una «hipótesis insostenible», como la darwinista, debido a sus efectos inmorales. Scopes vivió todo el proceso como una farsa, mientras que Darrow y Bryan estaban comprometidos en un duelo y luchaban por valores que cada uno consideraba sagrados e inviolables.[33] Pero cuando Darrow llamó a Bryan al estrado, sus despiadados cuestionamientos expusieron la naturaleza banal y simplista de los puntos de vista de Bryan. Después de haberlo acorralado, Darrow le obligó a admitir que el mundo tenía mucho más de seis mil años de existencia, como implicaba una lectura literal de la Biblia, y que los seis «días» de la Creación mencionados en el Génesis tenían más de veinticuatro horas cada uno, que nunca había leído un comentario crítico sobre los orígenes del texto bíblico y, finalmente, llegó a hacerle decir que «no pienso acerca de cosas que no pienso» y que sólo había pensado acerca de las cosas sobre las que sí pensaba «a veces».[34] Fue una derrota total. Darrow salió del juicio como el héroe del pensamiento racional y el anciano Bryan perdió prestigio y fue calificado de chapucero, incompetente y oscurantista; unos pocos días después del juicio, falleció como consecuencia de sus esfuerzos.

Scopes fue declarado culpable, pero la ACLU pagó su multa y Darrow y la ciencia moderna salieron victoriosos en Dayton. La prensa describió jubilosamente a Bryan y sus seguidores como anacrónicos irremediables. El periodista H.L. Mencken declaró que los fundamentalistas eran el flagelo de

la nación. Para Mencken, era apropiado que Bryan hubiera terminado sus días en «un apartado pueblecito de Tennessee», porque amaba a toda la gente del campo, incluyendo a los «primates de los valles montañeses». Los fundamentalistas estaban en todas partes:

> «Pululan en los barrios bajos por detrás de la fábrica de gas. Andan por doquier y muestran que el aprendizaje es una carga muy pesada de llevar para la mente humana, aun cuando se trate de la patética y vaga enseñanza de las pequeñas escuelas rurales».[35]

Los fundamentalistas pertenecían al pasado; eran enemigos de la ciencia y de la libertad intelectual y no podían tener ningún papel genuino en el mundo moderno. Como adujo Maynard Shipley en *The War on Modern Science* [La guerra sobre la ciencia moderna] (1927), si los fundamentalistas tuvieran más influencia en las congregaciones e impusieran su severa moral por decreto, los norteamericanos perderían la mejor parte de su cultura y retrocederían a la Edad Media. Los laicistas liberales se sentían amenazados y rechazados. Una cultura es siempre una cuestión polémica, con diferentes grupos que luchan por imponer sus puntos de vista. En Dayton, los laicistas ganaron la batalla y, al burlarse de los fundamentalistas, parecían haberlos vencido mostrando que no podían ni deberían ser tomados en serio. Los fundamentalistas se calmaron después del juicio de Scopes; los liberales tomaron el control de las congregaciones y hubo un aparente relajamiento de tensiones. William Bell Riley y sus seguidores parecían haber renunciado a su lucha, y hacia finales de la década, Riley estuvo dispuesto a colaborar con el liberal Harry Fosdick.

Pero, en realidad, los fundamentalistas no habían desaparecido. Después del juicio sus opiniones llegaron a ser más extremas. Se sentían amargados y habían desarrollado un profundo encono contra la cultura dominante. En Dayton, habían intentado oponerse a la visión de los laicos más radicales, quienes afirmaban que la religión era una tradición arcaica e irrelevante y que solamente la ciencia era importante. No pudieron expresar su punto de vista de una manera eficaz y escogieron el sitio menos indicado para hacerlo. La fobia antigermana de Bryan era paranoica, y su demonización de Darwin incorrecta, pero los imperativos morales y espirituales de la religión eran importantes para la humanidad y no podían

ser alegremente borrados de la historia en interés de un racionalismo desenfrenado. La relación entre ciencia y ética ha seguido siendo un tema de interés acuciante. Pero los fundamentalistas perdieron su causa en Dayton y pensaban que habían sido tratados con desdén y marginados de la sociedad. Cincuenta años antes, los adeptos a la Nueva Luz habían sido mayoría en Estados Unidos; después del juicio de Scopes, se habían convertido en intrusos. Sin embargo, las burlas de los cruzados laicos como Mencken fueron contraproducentes. La creencia fundamentalista estaba enraizada en una angustia y un temor profundos que no se podían aplacar con un argumento puramente racional. Después del juicio, llegaron a ser más extremistas.[36] Antes de Dayton, la evolución no había sido un tema importante para ellos, e incluso algunos literalistas como Charles Hodge reconocían que el mundo tenía más de seis mil años, a pesar de lo que se dijera en la Biblia. Pocos fundamentalistas habían creído en la llamada «ciencia de la creación», que aducía que el Génesis era científicamente exacto en cada detalle. Pero después de Dayton, los fundamentalistas cerraron sus mentes aún más y el creacionismo y el literalismo llegaron a ser centrales para el movimiento. También se desplazaron hacia la extrema derecha del ámbito político. Antes de la guerra, algunos fundamentalistas como Riley y John R. Straton (1875-1929) habían estado dispuestos a trabajar por la reforma social con los representantes de la izquierda. Pero ahora, el «Evangelio social» estaba contaminado por su asociación con los liberales, quienes los habían derrotado en las congregaciones. Éste será un tema constante en este relato. El fundamentalismo existe en una relación simbiótica con un liberalismo o laicismo agresivo y, al ser atacado, invariablemente reacciona con más extremismo, amargura y exceso.

Darrow y Mencken también se equivocaron al suponer que los fundamentalistas pertenecían totalmente al Viejo Mundo. A su manera, eran fervientes modernistas. Al intentar volver a los «fundamentos», estaban de acuerdo con otras corrientes científicas e intelectuales de comienzos del siglo XX.[37] Eran adictos al racionalismo científico como cualquier otro modernista, aun cuando fueran más baconianos que kantianos. Como explicó A.C. Dixon en 1920, «soy cristiano porque soy un pensador, un racionalista y un científico». La fe no actuaba a ciegas, sino que dependía

de «la observación exacta y del pensamiento correcto».[38] Las doctrinas no eran especulaciones teológicas, sino hechos. Este desarrollo religioso, completamente moderno, estaba a años luz de la espiritualidad premoderna del periodo conservador. Los fundamentalistas estaban tratando de crear una nueva manera de ser religioso en una época en la que se valoraba el *logos* de la ciencia por encima de todo lo demás. Sólo el tiempo dirá hasta qué punto fue religiosamente exitoso este intento, pero el juicio de Dayton había revelado que el fundamentalismo no era científico, que no podía estar a la altura de la ciencia del siglo XX.

Al mismo tiempo que los fundamentalistas desarrollaban su fe moderna, los pentecostales estaban creando una visión «posmoderna», que representaba un rechazo popular de la modernidad racional de la Ilustración. Mientras que los fundamentalistas recurrían a lo que consideraban las bases doctrinales del cristianismo, los pentecostales –que no tenían ningún interés en el dogma– se remontaban a un nivel aún más fundamental: la esencia de la religiosidad pura que hay detrás de las formulaciones doctrinales de una religión. Los fundamentalistas depositaban su fe en la palabra de las Sagradas Escrituras, mientras que los pentecostales pasaban por alto el lenguaje, que, como siempre habían insistido los místicos, no podía expresar adecuadamente la realidad que existe más allá de los conceptos y la razón. Su discurso religioso no era el *logos* de los fundamentalistas, sino que iba más allá de las palabras. Hablaban en «lenguas», convencidos de que el Espíritu Santo había descendido sobre ellos de la misma manera que lo había hecho Jesús con los Apóstoles durante la festividad judía de Pentecostés, cuando la presencia divina se había manifestado en lenguas de fuego y les había concedido el don de hablar en lenguas extrañas.[39]

El primer grupo de pentecostales tuvo una visión del Espíritu en una pequeña casa de Los Ángeles, el 9 de abril de 1906. El líder del grupo era William Joseph Seymour (1879-1915), hijo de esclavos que habían sido liberados después de la guerra civil, que durante mucho tiempo había estado buscando un tipo de religión más inmediata y desinhibida que la que era posible llevar adelante dentro de las más formales congregaciones protestantes blancas. Hacia 1900, se había convertido a esta santa

espiritualidad y creía que, como había vaticinado el profeta Joel, poco antes de los Últimos Días el pueblo de Dios recuperaría los dones de la curación, el éxtasis y la profecía disfrutados por la Iglesia primitiva.[40] Cuando Seymour y sus amigos manifestaron haber experimentado el Espíritu, la noticia corrió como un reguero de pólvora. Multitudes de afronorteamericanos y blancos de baja condición acudieron a sus oficios religiosos en una cantidad tan abrumadora que tuvieron que trasladarse a un viejo almacén en Azusa Street. Al cabo de cuatro años, ya había cientos de grupos de pentecostales en todo Estados Unidos y el movimiento se había extendido a cincuenta naciones.[41] El primer auge pentecostal fue otro más de los despertares que ocasionalmente hacían eclosión durante el periodo moderno, cuando los fieles creían visceralmente que se avecinaba un gran cambio. Seymour y los primeros pentecostales estaban persuadidos de que habían comenzado los Últimos Días y de que pronto Jesús volvería y establecería un orden social más justo. Pero después de la primera guerra mundial, cuando parecía que Jesús no volvería tan rápidamente como ellos esperaban, los pentecostales empezaron a interpretar su don de lenguas de manera diferente. Ahora lo veían como una nueva manera de hablar a Dios. San Pablo había explicado que cuando los cristianos tuvieran dificultades para rezar, «el Espíritu mismo intercedería por nosotros con gemidos más allá del último suspiro».[42] Buscaban a un Dios que existía más allá de la esfera del lenguaje.

Durante estos primeros años, parecía que estaba por llegar un nuevo orden mundial en estas ceremonias pentecostales. En una época de inseguridad económica y de una creciente xenofobia, blancos y negros rezaban juntos y se abrazaban. Seymour llegó a estar convencido de que la muestra decisiva de que se avecinaban los Últimos Días era, más que el don de lenguas, esta integración.[43] Pero el movimiento pentecostal no era del todo idílico. Había rivalidades y facciones y algunos pentecostales blancos habían establecido sus propias iglesias separatistas.[44] Sin embargo, la difusión extraordinariamente rápida del movimiento entre el pueblo reflejaba la amplia rebelión contra el statu quo. En un oficio religioso, los hombres y las mujeres hablaban en lenguas, experimentaban estados de éxtasis, levitaban y sentían cómo sus cuerpos reían con una alegría

indecible. Los presentes veían rayos luminosos brillantes en el aire y caían al suelo sobrecargados por lo que parecía ser el peso de la gloria.[45] Este éxtasis desbordante era potencialmente peligroso pero, al menos en esos primeros días, la gente no entraba en estados de desesperación y depresión, como les había pasado a muchos durante el Gran Despertar. Los afronorteamericanos eran más diestros en esta espiritualidad extática, aunque más tarde, como veremos, algunos pentecostales blancos caerían en peligrosos estados de anonadamiento. En sus primeros tiempos, el movimiento destacaba la importancia del amor y la compasión que le proporcionaba su propia disciplina. Seymour solía decir: «Si usted se enfurece, blasfema o calumnia, no me importa cuántas lenguas tenga, no tendrá el bautismo con el Espíritu Santo».[46] «Dios envió este último mensaje para reunir a todos los pobres y desamparados y para hacernos amar a todos», explicó D.W. Myland, uno de los primeros intérpretes de la congregación, en 1910. «Dios acepta las cosas despreciadas, las cosas elementales y se siente glorificado en ellas.»[47] El acento en la inclusión y el amor compasivo estaba en marcado contraste con el de la discriminación del cristianismo fundamentalista. Si la caridad era la prueba final de toda religiosidad, en ese momento los pentecostales iban a la cabeza.

Como ha aducido el investigador norteamericano Harvey Cox en un esclarecedor estudio del cristianismo pentecostal, el movimiento era un intento de recuperar muchas de las experiencias que el Occidente moderno había rechazado.[48] Se puede ver como si fuese una rebelión popular contra el culto moderno de la razón. El movimiento se impuso en un momento en que la gente estaba comenzando a tener dudas acerca de la ciencia. Los creyentes estaban llegando a ser conscientes de que depender únicamente de la razón tenía implicaciones alarmantes para la fe, que tradicionalmente había dependido de disciplinas mentales más intuitivas, imaginativas y estéticas. Mientras los fundamentalistas estaban tratando de hacer razonable y científica su religión basada en la Biblia, los pentecostales trataban de volver a la esencia de la religiosidad, definida por Cox como «ese núcleo no procesado de la mente en el cual tiene lugar la búsqueda interminable de un significado y un sentido del propósito».[49] Cuando los fundamentalistas, al identificar la fe con el dogma racionalmente demostrado, confinaban la

experiencia religiosa a los estratos más superficiales de la mente, los pentecostales penetraban en las fuentes inconscientes de la mitología y la religiosidad. Los fundamentalistas destacaban la importancia de la Palabra y lo literal; los pentecostales pasaban por alto el lenguaje convencional e intentaban acceder a la espiritualidad primordial que hay detrás de las formulaciones doctrinales de una tradición. Mientras el *ethos* moderno insistía en que los hombres se concentraran pragmáticamente en este mundo, los pentecostales demostraban el anhelo humano de éxtasis y trascendencia. La explosión meteórica de esta forma de fe revelaba que no todos estaban cautivados por la modernidad y el racionalismo científico. Este rechazo instintivo de muchas consignas de la modernidad mostraba que las personas sentían que algo faltaba en el Nuevo Mundo.

A menudo encontraremos en este libro que la conducta religiosa de los pueblos que no se han beneficiado especialmente con la modernidad expresa una intensa necesidad de lo espiritual, frecuentemente excluida o marginada en una sociedad laica. La crítica y novelista norteamericana Susan Sontag ha observado una «insatisfacción perenne con el lenguaje» que ha surgido en las civilizaciones orientales y occidentales cada vez que «el pensamiento alcanza un alto nivel "aflictivo" de complejidad y seriedad espiritual».[50] En ese momento, las personas empiezan a compartir la impaciencia de los místicos con la capacidad del lenguaje humano. Los místicos en todas las religiones han insistido en que la realidad fundamental es esencialmente inefable e inexpresable. Algunos han desarrollado formas de lenguaje extático, no diferente de la expresión pentecostal de hablar en lenguas, para ayudar a un adepto a cultivar un sentido del que los humanos carecemos cuando estamos en presencia de lo sagrado y trascendental: por ejemplo, los monjes tibetanos emiten un sonido de contrabajo y los guías espirituales hinduistas un gemido nasal.[51] En Azusa Street, los pentecostales habían dado con una de las maneras establecidas que tienen las diferentes tradiciones para evitar que lo divino quede encerrado dentro de los sistemas de pensamiento puramente humanos. Sin embargo, los fundamentalistas estaban avanzando en una dirección opuesta. Tanto los pentecostales como los fundamentalistas estaban reaccionando, de maneras diferentes, a la complejidad sin precedentes que había alcanzado el discurso

occidental en las primeras décadas del siglo XX. Por ejemplo, en el juicio de Scopes, Bryan había abogado por el «sentido común» de la gente ordinaria y había intentado oponerse a la tiranía de los expertos y especialistas. Los pentecostales se estaban rebelando contra la hegemonía de la razón, pero, al igual que los fundamentalistas, insistían en el derecho de los menos instruidos a hacer escuchar sus opiniones.

Fieles a su fervor excluyente y condenatorio, los fundamentalistas odiaban a los pentecostales. Warfield aducía que la era de los milagros había pasado; los pentecostales estaban tan equivocados como los católicos romanos al creer que Dios modificaba las leyes de la naturaleza sobre una base regular. Según ellos, la irracionalidad de los pentecostales era un desafío al control científico y verbal que los fundamentalistas trataban de ejercer sobre la fe en su lucha para asegurar su supervivencia en un mundo que parecía hostil a ella. Otros fundamentalistas acusaban a los pentecostales de superstición y fanatismo; uno de ellos llegó a llamar al movimiento «el último vómito de Satanás».[52] Este tono vituperador y ofensivo fue uno de los rasgos menos atractivos del nuevo fundamentalismo protestante y, después del juicio de Scopes, esta actitud condenatoria, tan alejada del espíritu de los Evangelios, llegaría a ser aún más marcada. Pero, a pesar de sus diferencias, tanto los fundamentalistas como los pentecostales estaban tratando de llenar el vacío dejado por la victoria de la razón en el mundo moderno occidental. En esta primera etapa, los pentecostales coincidían con los protestantes liberales de clase media en la importancia que daban al amor y su cautela con la doctrina, aunque más tarde algunos se comprometerían con la facción más extrema del fundamentalismo de línea dura y perderían su elevado sentido de la caridad.

En el mundo judío también había indicios de que los creyentes estaban comenzando a retirarse de las formas demasiado racionales de la fe que se habían desarrollado durante el siglo XIX. En Alemania, filósofos como Hermann Cohen (1842-1918) y Franz Rosenzweig (1886-1929) intentaron mantener vivos los valores de la Ilustración, aunque Rosenzweig también trató de revivir las viejas ideas de la mitología y el ritual para que los judíos

modernizados pudieran apreciarlas. Describió los diferentes mandamientos de la Torah, que no siempre se podían explicar racionalmente, como símbolos inspirados en lo divino. Estos ritos habían creado una disposición interior que permitió a los judíos acceder a lo sagrado, ayudándoles a cultivar una actitud de atención y expectativa. Las historias bíblicas de la creación y la revelación no eran hechos, sino expresiones de realidades espirituales en nuestras vidas interiores. Autores como Martin Buber (1878-1965) y Gershom Scholem (1897-1982) dirigían la atención hacia aquellas formas de la fe que habían descartado los historiadores racionalistas. Buber reveló la riqueza del jasidismo y Scholem exploró el mundo de la cábala. Pero estas espiritualidades más antiguas, que pertenecían a un mundo diferente, eran cada vez más difusas para los judíos que estaban imbuidos del espíritu racional.

Los sionistas practicaron a menudo su desafiante filosofía laicista de una manera que en otra época se habría llamado «religiosa». Los judíos tenían que llenar de algún modo el vacío espiritual para evitar la desesperación nihilista. Si la religión convencional ya no surtía efecto, ellos debían crear una espiritualidad laica que diera a sus vidas un significado trascendente. Al igual que otros movimientos modernos, el sionismo era un retorno a un único valor fundamental, que representaba una nueva manera de ser judío. Al retornar a Tierra Santa, no sólo se salvaban de la catástrofe antisemita que algunos consideraban inminente, sino que además encontraban un alivio psíquico sin Dios, la Torah o la cábala. El escritor sionista Asher Ginsberg (1856-1927), que escribió bajo el seudónimo Ahad Ha-Am («Uno del pueblo»), estaba convencido de que los judíos tenían que desarrollar una manera más racional y científica de ver el mundo. Pero, como un verdadero moderno, Ginsberg deseaba retornar a la «esencia» irreductible del judaísmo, que sólo se podría encontrar cuando los judíos volvieran a sus raíces y se establecieran en Palestina. Creía que la religión era sólo el caparazón externo del judaísmo. El nuevo espíritu nacional que los judíos crearían en Tierra Santa haría lo que Dios alguna vez había hecho por ellos: llegaría a ser «una guía para todas las circunstancias de la vida», llegaría «hasta las profundidades del alma» y «conectaría con todos los

sentimientos».[53] De este modo, el retorno a Tierra Santa se convertiría en algo semejante al viaje interior que antiguamente hacían los cabalistas: un descenso a las profundidades del alma para lograr la integración.

Los sionistas, que a menudo aborrecían la religión, hablaban de su movimiento con una terminología ortodoxa. *Aliyah*, la palabra hebrea para expresar «inmigración», era originariamente un término usado para describir un ascenso a un estado más elevado del ser. Ellos llamaban a los inmigrantes *olim* («aquellos que ascienden» o «peregrinos»). Un «pionero» que se incorporaba a uno de los establecimientos agrarios se llamaba *jaluts*, una palabra con evidentes connotaciones religiosas de salvación, liberación y redención.[54] Cuando llegaban al puerto de Haifa, los sionistas a menudo solían besar el suelo; vivían su inmigración como un renacimiento y, tal como habían hecho los patriarcas bíblicos, a veces se cambiaron de nombre para expresar su nueva condición.

Uno de estos pioneros fue Aaron David Gordon (1856-1922), quien expresó la espiritualidad sionista laborista de la manera más elocuente y poderosa posible. Llegó a Palestina en 1904 y trabajó en un establecimiento cooperativo en Degania (Galilea). Allí vivió lo que los judíos religiosos llamaban la experiencia de la Presencia divina (Shejinah). Gordon era un judío ortodoxo y cabalista, pero también había estudiado a Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Marx y Tolstói. Creía que la sociedad moderna industrializada exiliaba a los hombres de sí mismos. Aquellos autores habían desarrollado un punto de vista parcial y exageradamente racional de la vida, y para contrarrestar esto, debían cultivar una experiencia mística e inmediata de lo sagrado *(jawajah)*, manteniendo un contacto tan frecuente como fuera posible con el paisaje natural, porque allí era donde lo infinito se revelaba a la humanidad. Para los judíos, ese paisaje debía estar en Palestina. «El alma de los judíos», insistía Gordon, «es el fruto del ambiente natural de la Tierra de Israel.» Solamente allí un judío podría experimentar lo que los cabalistas habían llamado «la claridad, la profundidad de un cielo infinitamente claro y una perspectiva clara».[55] Por medio del trabajo *(avodah)*, un pionero tendría una experiencia de «lo divino desconocido» y se «re-crearía», como habían hecho los místicos durante sus ejercicios espirituales. Al trabajar sobre la tierra, una persona que en la Diáspora había

llegado a ser «afectada, imperfecta, defectuosa», se «convertiría en un ser humano natural, saludable y fiel a sí mismo».[56] Para Gordon no era ninguna casualidad que las palabras «servicio» o «labor» se hubieran aplicado, con anterioridad, a la liturgia en el templo. Para el sionista, la santidad y la integridad ya no se encontraban en las prácticas religiosas convencionales, sino en su labor pesada en las colinas y granjas de Galilea.

Uno de los intentos más osados e innovadores de espiritualizar lo secular lo hizo el rabino Abraham Yitzak Kook (1865-1935), quien también había emigrado a Palestina en 1904 para convertirse en rabino de las nuevas comunidades de colonos. Se trataba de una designación poco común. A diferencia de la mayoría de los ortodoxos, Kook había estado profundamente entusiasmado por el movimiento sionista, pero se sentía consternado por lo que había escuchado a los delegados del segundo Congreso Sionista en Basilea (1898), quienes declararon que «el sionismo no tiene nada que ver con la religión».[57] En consecuencia, condenó esta declaración en los términos más severos. Esto «despliega las terribles alas negras de la muerte sobre nuestro joven y amado movimiento nacional, al apartarse de la fuente de su verdadera vida y de la luz de su esplendor». Para él, ésta era una «abominación y perversión»; un «veneno» que corrompía el sionismo, haciendo que se «pudra y se cubra de gusanos». Esto solamente podía convertir al sionismo «en un recipiente vacío... un movimiento lleno de rivalidad y destrucción».[58] Kook hablaba a menudo como uno de los antiguos profetas, pero muchos elementos de su pensamiento eran modernos. Fue uno de los primeros religiosos en advertir, mucho antes de la primera guerra mundial, que el nacionalismo podía llegar a ser letal y que, sin un sentido de lo sagrado, los políticos podrían ser diabólicos. Mencionó el ejemplo de la Revolución francesa, que empezó con altos ideales pero luego degeneró en una orgía de sangre y crueldad. Una ideología puramente laicista podía pisotear la imagen divina en los hombres; si un gobernante hace del Estado su valor supremo, nada le impide exterminar a los individuos que, desde su punto de vista, no contribuyen al bien de la nación. «Si el nacionalismo arraiga en la gente», advertía, «es tan probable que envilezca y deshumanice su espíritu como que lo eleve.»[59]

Desde luego, han existido ideologías laicistas que ayudaron a los pueblos a cultivar un profundo sentido de la inviolabilidad sagrada de todo ser humano, sin recurrir a lo sobrenatural. Además, las religiones han sido tan sanguinarias como cualquier ideal secular. En este sentido, Kook expresaba una advertencia oportuna, ya que el siglo XX, desde el principio hasta el fin, se ha caracterizado por un acto de genocidio tras otro cometidos por gobernantes nacionalistas y laicos. Kook temía que el sionismo también llegara a ser opresivo y que el Estado judío fuera una peligrosa idolatría. Pero, además, estaba convencido de que cualquier intento de separar al Estado judío de Dios estaba predestinado al fracaso, porque los judíos estaban existencialmente conectados con lo divino, lo reconocieran o no. Cuando Kook llegó a Palestina, una de sus primeras tareas fue ofrecer una alabanza en honor de Theodor Herzl, que había muerto de una manera prematura y trágica. Ante la indignación de la comunidad ortodoxa en Palestina, que veía el sionismo como inherentemente nocivo, Kook presentaba a Herzl como el mesías de la casa de José, un redentor en la escatología popular judía a quien se esperaba al comienzo de la era mesiánica para luchar contra los enemigos de los judíos y morir a las puertas de Jerusalén. Sin embargo, su campaña prepararía el camino para el Mesías final de la casa de David, que traería la salvación. Así era como Kook veía a Herzl. Muchos de sus logros habían sido constructivos, pero en cuanto trató de eliminar la religión de su ideología, su trabajo fue perjudicial. Como los esfuerzos del Mesías de la casa de José, estaban destinados al fracaso. No obstante, Kook afirmaba que los ortodoxos que se opusieron al sionismo también fueron destructivos; al convertirse «en enemigos del cambio material», habían debilitado al pueblo judío.[60] Los judíos religiosos y laicistas se necesitaban mutuamente; ninguno de ellos podía existir sin el otro.

Esto daría una nueva dimensión a la vieja visión conservadora. En el mundo premoderno, la religión y la razón habían ocupado esferas separadas pero complementarias. Ambas habían sido necesarias y cada una se empobrecía sin la otra. Si bien Kook era un cabalista, inspirado por la mitología y el misticismo del periodo conservador, fue un hombre moderno en su convicción de que el cambio era la ley de la vida, esencial para

liberarse de las limitaciones de la cultura agraria, a pesar del sufrimiento que eso podía causar. Creía que los jóvenes colonos sionistas harían progresar a los judíos y –en última instancia– traerían la salvación. Su ideología despiadadamente pragmática era el *logos* que los seres humanos necesitaban para sobrevivir y actuar con eficacia en este mundo. Pero a no ser que este *logos* se relacionara de una manera creativa con el *mythos* del judaísmo, perdería su significado y se apartaría de la fuente de la vida.

Cuando Kook llegó a Palestina, se encontró por primera vez con estos jóvenes laicistas. Algunos años antes, su rechazo de la religión lo había alarmado, pero cuando los vio dedicados a su trabajo en Tierra Santa se sintió obligado a cambiar de opinión. Descubrió que tenían su propia espiritualidad. Si bien eran descarados e insolentes, no carecían de grandes cualidades, como «la bondad, la honestidad, la equidad y la misericordia... y el idealismo y afán de conocimiento eran predominantes [entre ellos]». Pero lo más importante era su rebeldía, que tanto ofendía «al pusilánime que habita en el mundo del orden, al moderado y al cortés» y que impulsaba a los judíos hacia delante. Su dinamismo era esencial para que los judíos progresaran y cumplieran su destino.[61] Cuando Kook elogió a los pioneros sionistas, seleccionó aquellas cualidades que habrían sido completamente aborrecibles para un sabio del periodo premoderno cuando había que aceptar los ritmos y las restricciones del orden existente, y los individuos que se apartaban de la línea podían perjudicar seriamente a la sociedad:[62]

> «Estos espíritus impetuosos se hacen valer, se niegan a aceptar cualquier limitación... Ellos saben que esta demostración de fuerza es para enmendar el mundo, para fortalecer a la nación, a la humanidad y al mundo. Sólo al principio aparece bajo la forma de caos».[63]

¿Acaso los rabinos del periodo talmúdico no habían vaticinado que habría una «era de insolencia y audacia»,[64] en la cual los jóvenes se levantarían contra sus mayores? Esta rebelión inquietante era simplemente «la huella del Mesías..., huella que conduce a una existencia elevada y gozosa».[65]

Kook fue uno de los primeros pensadores religiosos capaz de comprender el nuevo secularismo, aunque creía que, a largo plazo, la empresa sionista conduciría a una renovación religiosa en Palestina. En

lugar de ver a religiosos y laicos –que representaban respectivamente el *mythos* y el *logos*– en una coexistencia pacífica, Kook desarrolló la visión hegeliana de una confrontación dialéctica de adversarios, que conducía a la síntesis de la salvación. Los laicistas estaban en conflicto con los religiosos, pero en esta rebelión los sionistas iban a dar un nuevo sentido a la historia. Toda la creación iba a ser impulsada, a menudo dolorosamente, hacia una reunión final con lo divino. Esto se podía ver en los procesos evolutivos descritos por la ciencia moderna, creía Kook, o en las revoluciones científicas de Copérnico, Darwin o Einstein, que parecían destruir las ideas tradicionales, pero que también conducían a un nuevo discernimiento. Incluso la agonía de la primera guerra mundial se podía ver, en términos lurianos, como una «ruptura de los vasos», una etapa del proceso creativo que finalmente restablecería lo sagrado en nuestro mundo.[66] Así era como los judíos religiosos veían la rebelión sionista. «Hay momentos en que las leyes de la Torah se deben pasar por alto», sugería Kook con audacia. Cuando se está a la búsqueda de un camino diferente, todo es nuevo e inaudito; «no hay nadie que muestre el verdadero camino para poder alcanzar el objetivo y superar los obstáculos.» Esto era «¡exteriormente lamentable pero en el interior una fuente de gozo!».[67]

Kook no negaba las dificultades. Entre los judíos religiosos y laicos «hay una gran guerra», decía. Cada campo tenía parte de razón: los sionistas, en oponerse a las restricciones innecesarias, mientras los ortodoxos estaban comprensiblemente ansiosos de evitar el caos de un abandono prematuro de la tradición. Pero cada bando expresaba una verdad parcial.[68] El conflicto entre ellos conduciría a una maravillosa síntesis que beneficiaría no sólo al pueblo judío, sino al mundo entero. «Todas las civilizaciones del mundo serán renovadas por el renacimiento de nuestro espíritu», profetizaba; «todas las religiones tendrán nuevos y preciosos atavíos, y desecharán todo lo que sea impuro y detestable.»[69] Era un sueño mesiánico. Kook realmente creía que estaba viviendo en la última era y que pronto sería testigo de la culminación de la historia humana.

Kook estaba desarrollando un nuevo mito, que relacionaba los progresos extraordinarios de su época con los símbolos eternos de la cábala. Pero al ser un hombre del periodo moderno, dirigía su mito al futuro. En

lugar de persuadir a sus lectores judíos de aceptar las cosas como eran y tenían que ser, Kook mantenía que era necesario abolir las leyes del pasado y empezar de nuevo. Sin embargo, a pesar de este impulso moderno, el mito de Kook todavía pertenecía –en un aspecto importante– al mundo premoderno. Su visión de los dos campos, el religioso y el sionista secular, tan similar a la vieja idea del *mythos* y el *logos*, planteaba una división equitativa del esfuerzo. Los racionalistas pragmáticos eran quienes trabajaban para el futuro, como siempre había hecho el *logos*, mientras los religiosos que representaban el mundo del *mythos* y el culto daban un sentido a esa actividad. «Nosotros ponemos las filacterias», solía decir Kook a los ortodoxos, «y los pioneros ponen los ladrillos.»[70] Sin el mito, las actividades de los sionistas no sólo carecerían de sentido, sino que serían potencialmente demoniacas. Quizá los sionistas lo ignoren, aducía Kook, pero ellos son los instrumentos de Dios que contribuyen a realizar este plan divino. Sólo esto había hecho que su rebelión religiosa fuera aceptable, y muy pronto –Kook indicaba que esto podría ocurrir en el transcurso de su vida– habría una revolución espiritual en Tierra Santa y la historia se cumpliría.

Fiel a las disciplinas de la era conservadora, Kook no intentaba convertir su mito en una ideología o un plan de acción. En todo caso, tenía muy pocos seguidores y en vida fue considerado un individuo un poco extravagante. Tampoco propuso ninguna solución política a los problemas acuciantes de la actividad sionista en Palestina. Dios tenía todo en sus manos. El *mythos* de Kook parecía completamente indiferente a la forma política que debería asumir el futuro Estado judío. «En lo que me concierne, mi principal interés es la satisfacción espiritual, basada en la santidad», escribía a su hijo Zevi Yehuda (1891-1981). «No me importa cómo se desarrollen los asuntos gubernamentales si el espíritu es grande y puede conducir a las metas deseadas, pues con la sublime manifestación de la santidad seremos capaces de iluminar todos los caminos del gobierno.»[71] En aquella época irredenta, los políticos eran corruptos y crueles. Kook estaba «disgustado con las terribles iniquidades del gobierno durante la era del mal». Afortunadamente, los judíos no habían sido capaces de asumir un papel político activo desde que habían perdido Tierra Santa en el año 70 y

habían marchado al exilio; hasta que el mundo no se transformara desde el punto de vista moral y espiritual, los judíos permanecerían al margen de la política. «No corresponde a Jacob comprometerse en el gobierno, ya que eso siempre implica derramamiento de sangre, así como requiere destreza para la iniquidad.» Pero muy pronto «el mundo será purificado»,[72] y cuando eso ocurra, los judíos podrán concentrar sus mentes en el tipo de gobierno y las políticas prácticas que desean aplicar. «Una vez que el pueblo del Señor se haya establecido en su tierra de una manera definitiva, dirigirá su atención al ámbito [geo]político, para eliminar sus impurezas, para limpiar la sangre de su boca y las abominaciones entre sus dientes.»[73] En el mundo premoderno no se esperaba traducir el mito en una acción práctica; ésa era la tarea del *logos* y –en el esquema de Kook– de los pioneros.

Kook todavía pensaba que, en el plan divino presente, la religión y la política eran incompatibles, una convicción que había adquirido la fuerza de un tabú en el mundo ortodoxo. Los sionistas, que habían descartado la religión, estaban haciendo toda la tarea práctica.

Kook murió en 1935, trece años antes del establecimiento del Estado de Israel. No vivió para ver los terribles medios que utilizaron los judíos para crear un Estado propio en la Palestina árabe. No fue testigo de la expulsión de setecientos cincuenta mil palestinos de sus hogares en 1948, ni de la sangre árabe y judía derramada en el curso de las guerras árabe-israelíes. Tampoco tuvo que afrontar el hecho de que, cincuenta años después de la creación del Estado de Israel, la mayoría de los judíos en Tierra Santa todavía fueran laicos. Su hijo, Zevi Yehuda, vería todas estas cosas y, en sus últimos años, haría del *mythos* de su padre un programa práctico para la acción política y crearía un movimiento fundamentalista.

Pero en esos tiempos terribles, ¿era posible para los judíos mantenerse al margen de la vida política? La sociedad moderna no sólo se estaba volviendo cada vez más antisemita, sino que el secularismo estaba invadiendo las comunidades judías y destruyendo el estilo tradicional de vida. En Europa del Este, la modernización apenas estaba comenzando. Algunos rabinos de Rusia y Polonia seguían dando la espalda al mundo nuevo y se mantenían alejados de la política. ¿Acaso los judíos podrían

haber conservado su integridad y ser dignos de su tierra adoptiva si hubieran participado en la negociación y el compromiso que eran parte esencial de la vida política moderna en un estado democrático? Pero, al hacer pactos con los gentiles y comprometerse en sus instituciones políticas habrían incorporado el mundo profano dentro de la comunidad, y esto, inevitablemente, la habría corrompido. Además, los directores de las grandes *yeshivot* lituanas y los *jasidim* del pueblo polaco de Ger no estaban de acuerdo entre ellos. Podían ver que las diferentes facciones sionistas y los partidos socialistas judíos estaban tentando a los fieles con un estilo de vida ateo. Querían detener la tendencia hacia el laicismo y la asimilación, creían que estos peligros eran esencialmente modernos y que debían enfrentarlos en sus propios términos y maneras modernas. Los judíos religiosos tendrían que luchar contra los laicistas con sus propias armas. Eso significaba la creación de un partido político moderno para proteger los intereses ortodoxos. Ésta, aducían, no era una idea totalmente nueva. Durante mucho tiempo, los judíos de Rusia y Polonia habían participado en *shtadlanut* (diálogo o negociación política) con el gobierno para asegurar el bienestar de las comunidades judías. El nuevo partido ortodoxo continuaría esta tarea, pero de una manera más eficiente y organizada.

En 1912, el director de una *yeshivah* de tradición lituana y el movimiento jasidista Ger Hasidim fundaron un nuevo partido: Agudat Israel [Unión de Israel]. A él se unieron, en 1901, miembros de Mizrachi, una asociación de «sionistas religiosos» formada por el rabino Isaac Jacob Reines (1839-1915). Los miembros de Mizrachi eran muy diferentes y menos radicales que el rabino Kook, quien veía la empresa sionista secular en Palestina como un movimiento profundamente religioso. Reines era más ortodoxo y no lo veía así: las actividades políticas de los sionistas no tenían ningún significado religioso, pero la creación de una patria judía era una solución práctica para un pueblo perseguido y, por lo tanto, merecía el apoyo de los ortodoxos. Según el fundador de Mizrachi, si algún día se establecía un suelo patrio en Palestina, eso podría conducir a una renovación espiritual y a la observancia de la Torah. Sin embargo, en 1911, los miembros de Mizrachi se retiraron del décimo Congreso Sionista en Basilea, cuando éste no pudo garantizarles una subvención para sus

escuelas religiosas en Palestina. Como ya no podían cooperar con la corriente principal del sionismo, que parecía comprometida con el laicismo radical, se prepararon para compartir su suerte con Agudat Israel, que pronto tendría filiales tanto en Europa occidental como en la oriental.

Sin embargo, los miembros de Agudat en Europa occidental veían el movimiento bajo una luz diferente a la de los judíos rusos y polacos, quienes todavía eran muy cautelosos acerca del activismo directo.[74] Estos judíos veían Agudat solamente como una organización defensiva; su tarea era salvaguardar los intereses judíos en esta época crucial en la que los gobiernos del este europeo estaban tratando de modernizarse. Redujeron sus actividades al mínimo, trabajaron para mejorar la vida de los judíos dentro de las estructuras políticas modernas, abjuraron del sionismo y profesaron lealtad al Estado polaco. Pero en Occidente, donde la modernización había avanzado mucho más, los judíos estaban preparados para algo diferente. La mayoría de los miembros de Agudat en Occidente eran neoortodoxos, lo que, en sí mismo, era una forma modernizada del judaísmo. Ahora estaban adaptados al mundo moderno y ya no buscaban contener el impacto de lo nuevo, sino que deseaban cambiar. En lugar de considerar su partido como una organización defensiva, algunos pretendían que Agudat pasara a la ofensiva y desarrollara un fundamentalismo incipiente.

Para Jacob Rosenheim (1870-1965), la fundación de Agudat no fue simplemente un hecho considerado como un mal necesario, como lo era para los judíos del este, sino un acontecimiento cósmico. Por primera vez desde el año 70 de nuestra era, los judíos tenían «un centro unificado y deseado».[75] Agudat simbolizaba el gobierno de Dios sobre Israel y debía llegar a ser la organización central del mundo judío. No obstante, Rosenheim todavía se sentía un poco intranquilo con la política y deseaba que Agudat limitase sus actividades a mantener las escuelas y proteger los derechos económicos de los judíos. Los miembros más jóvenes eran más radicales y más próximos al espíritu de los fundamentalistas protestantes. Isaac Breuer (1883-1946) deseaba que Agudat tomara la iniciativa e iniciara una campaña por la reforma y la sacralización de la sociedad judía. Al igual que los premilenaristas, podía ver «indicios» de la actividad de Dios en el mundo. La Gran Guerra y la Declaración Balfour eran las «huellas del

Mesías». Los judíos debían rechazar los valores corruptos de la sociedad burguesa, dejar de cooperar con los gobiernos de Europa y crear su propio enclave sagrado en Tierra Santa, donde construirían un Estado teocrático basado en la Torah. La historia judía se había apartado de su curso; los judíos habían desertado de la tradición sagrada; ahora era el momento de rectificar la historia y, si los judíos daban el primer paso, hacían el éxodo de la Diáspora corrupta y retornaban a sus valores originales, viviendo de acuerdo con la Torah en su tierra, entonces Dios enviaría al Mesías.[76]

El estudioso judío Alan L. Mittelman observa que la experiencia inicial de Agudat muestra cómo opera el fundamentalismo. No se trata de una reacción o respuesta inmediata a la sociedad secular moderna, sino que únicamente se desarrolla cuando el proceso de modernización está muy avanzado. Al principio, los tradicionalistas –como los miembros de Agudat en el este europeo– trataron de encontrar nuevas maneras de adaptar su fe al nuevo desafío. Adoptaron algunas ideas e instituciones modernas, e intentaron demostrar que éstas no eran extrañas a la tradición, que la fe era bastante poderosa para absorber estos cambios. Pero una vez que la sociedad había llegado a ser más secular y racional, algunos consideraron inaceptables sus innnovaciones. Empezaron a comprender que todo el ímpetu de la modernidad secular era diametralmente opuesto a los ritmos de la religión conservadora premoderna y que ponía en peligro sus valores esenciales. Comenzaron a planear una contraofensiva y a formular una solución «fundamentalista» que apelara a los principios básicos.[77]

Los musulmanes que hemos estado considerando hasta ahora todavía no habían llegado a esta etapa. La modernización estaba lejos de ser completa en Egipto y no había comenzado realmente en Irán. Los árabes aún estaban tratando de absorber las nuevas ideas en un contexto islámico o adoptaban una ideología laicista. El fundamentalismo no aparecería en el mundo islámico hasta que estas primeras estratagemas hubieran demostrado ser inadecuadas a los ojos de algunos musulmanes. El laicismo se veía

como un intento de destruir el islam y, si bien se estaba aplicando con éxito en un contexto extranjero, en el mundo musulmán a menudo parecía muy agresivo.

Esto fue obvio en el nuevo Estado laico de Turquía. Tras la primera guerra mundial, el Imperio otomano, que había luchado del lado de Alemania, fue derrotado por los aliados, que lo desmembraron y establecieron mandatos y protectorados en las viejas provincias otomanas. Los griegos invadieron Anatolia y los antiguos territorios otomanos de importancia política. Entre 1919 y 1922, Mustafa Kemal Ataturk (1881-1938) lideró las fuerzas nacionalistas turcas hacia una guerra de independencia hasta conseguir mantener a los europeos fuera de Turquía y establecer un Estado soberano gobernado de acuerdo con las líneas europeas modernas. Fue una medida sin precedentes en el mundo musulmán. Hacia 1947, Turquía había adquirido una burocracia eficaz, una economía capitalista y se había convertido en la primera democracia laica pluripartidista de Oriente Próximo. Pero este progreso comenzó con un acto de limpieza étnica. Entre 1894 y 1927, los sucesivos gobiernos otomanos y turcos habían expulsado, deportado o masacrado sistemáticamente a los habitantes griegos y armenios de Anatolia para desembarazarse de los elementos foráneos, que constituían casi el 90 por ciento de la burguesía. Esta purga no sólo proporcionó al nuevo Estado una identidad nacional turca, sino que dio a Ataturk la posibilidad de crear una clase comercial totalmente turca, que cooperaría con su gobierno en la creación de una economía industrializada moderna.[78] La masacre de, al menos, un millón de armenios, fue el primer acto de genocidio en el siglo XX y demostró que, tal como había temido el rabino Kook, el nacionalismo secular podía ser tan letal y peligroso como las cruzadas y las purgas conducidas en nombre de la religión.

La secularización impulsada por Ataturk en Turquía también fue agresiva. Estaba decidido a «occidentalizar» el islam y reducirlo a un credo privado, sin influencia legal, política ni económica. La religión debía estar subordinada al Estado. Se abolieron las órdenes del sufismo; se cerraron todas las *madaris* y escuelas del Corán; se impuso por ley la vestimenta occidental; se prohibió a todas las mujeres el uso del velo, y a los hombres,

del fez. El islamismo hizo un último intento desesperado cuando Shayy Said Sursi, jefe de la orden sufí Naqshbandi, lideró una rebelión que Ataturk sofocó de manera rápida y eficaz en tan sólo dos meses. En Occidente, la secularización se había vivido como algo liberador, incluso en sus primeras etapas había sido considerada como una nueva manera de ser religioso. Fue un desarrollo positivo que condujo, en general, a una mayor tolerancia. Pero en Oriente Próximo se vivió como un asalto violento y coercitivo. Cuando, después, los fundamentalistas musulmanes declararon que la secularización significaba la destrucción del islam, a menudo citaban el ejemplo de Ataturk.

Egipto no consiguió la independencia ni la democracia tan rápidamente como Turquía. Después de la primera guerra mundial, los nacionalistas egipcios habían exigido la independencia; hubo motines y ataques a los ingleses; se destruyeron líneas férreas y se cortaron las líneas telegráficas. Finalmente, en 1922, el Reino Unido concedió a Egipto cierto grado de independencia. El jedive Fuad se convirtió en el nuevo soberano; se otorgó a la nación una nueva constitución liberal y un cuerpo representativo parlamentario. Pero aquello no era una verdadera democracia. El Reino Unido se había reservado el control de la defensa y de la política exterior, de modo que no existía una independencia real. Entre 1923 y 1930, el partido popular Wafd, que exigía la retirada de los británicos, obtuvo tres amplias victorias electorales bajo la Constitución liberal, pero en cada ocasión fue obligado a renunciar por las presiones de los británicos o del rey.[79] Las nuevas estructuras democráticas eran sólo aparentes y su dependencia no ayudaba a los egipcios a desarrollar la autonomía, que era esencial para el espíritu moderno. Además, cuanto mayor era la intervención de los británicos en el proceso electoral, más viciado parecía el ideal democrático.

No obstante, durante las tres primeras décadas del siglo XX, los principales pensadores egipcios parecían inclinarse por un ideal laico. El islam tenía un papel muy secundario en la obra de Lufti al-Sayyid (1872-1963), uno de los discípulos de Abdu. Lufti estaba convencido de que la clave del éxito occidental era el ideal de nacionalismo y consideraba esencial añadir instituciones modernas a la base musulmana. La visión que

tenía Lufti del islam era completamente instrumental. Sin duda, la religión cumplía un papel importante en la creación de la conciencia nacional moderna, pero era sólo un elemento entre muchos. El islam no tenía nada especial ni destacable para ofrecer. Tenía que ser la religión estatal de Egipto porque la mayoría de los egipcios eran musulmanes y, además, los ayudaría a cultivar las virtudes cívicas. Pero en otra sociedad, otra religión también habría cumplido esa función.[80] Aún más radical fue el libro *Al-Islam wa usul al-hukm* [El islam y las bases de poder] (1925), de Ali Abd al-Raziq (1888-1966), quien afirmaba que el Egipto moderno debería romper completamente su vínculo con el islam. Destacaba que la institución del califato no se mencionaba en el Corán y que el profeta Mahoma no había sido el jefe de un Estado o gobierno, en el sentido actual de los términos. Por lo tanto, no había nada que impidiera a los egipcios establecer una forma de gobierno totalmente secularista al estilo europeo.[81]

En cualquier caso, el libro de al-Raziq suscitó grandes protestas. Por ejemplo, el escritor y pensador Rashid Rida (1865-1935) declaró que este tipo de pensamiento sólo podía debilitar la unidad de los pueblos musulmanes y hacer que cayeran víctimas del imperialismo occidental. En lugar de inclinarse por la alternativa secular, Rida se convirtió en el primer musulmán en proponer el establecimiento de un estado islámico totalmente modernizado, basado en la Sharia. En su monumental ensayo *Al-Jalifa* (1922-1923) abogaba por la restauración del califato. Rida fue biógrafo y admirador de Abdu, pero aun cuando estaba bien familiarizado con el pensamiento occidental, jamás se sintió cómodo con los europeos como sí le había ocurrido a éste. El califato era necesario porque permitiría a los musulmanes unirse eficazmente contra Occidente, pero ésta era una solución a largo plazo. Antes de que se pudiera establecer un califato verdaderamente moderno, sería necesario un largo periodo de preparación. Rida veía al futuro califa como un gran erudito *(muytahid)*, tan experto en la ley islámica que podría modernizar la Sharia sin debilitarla. De este modo, crearía leyes que los musulmanes modernos podrían acatar sin reservas porque estarían basadas en sus propias tradiciones en lugar de ser importadas del extranjero.[82]

Rida era un típico reformador musulmán en la tradición de Ibn Taymiyya y de Abd al-Wahhab. Para oponerse a la amenaza extranjera, recurría a las fuentes.[83] Sólo era posible crear un nuevo islam poderoso si se recuperaban los ideales de la *salaf*, la primera generación de musulmanes. Pero el movimiento de Rida no era un retorno literal al pasado. Al igual que hicieron otros reformadores durante la primera etapa del proceso de modernización, trataba de asimilar las enseñanzas y los valores del Occidente moderno para introducirlos dentro de un contexto islámico. Deseaba establecer un seminario donde los estudiantes pudieran aprender los principios de la ley internacional, la sociología, la historia mundial, la organización de las instituciones religiosas y la ciencia occidental, al mismo tiempo que estudiaban la jurisprudencia musulmana. De esta manera, surgiría una nueva clase de ulemas, que, a diferencia de los eruditos de al-Azhar –a quienes Rida consideraba irremediablemente anticuados–, serían verdaderos hombres de su tiempo, capaces de ejercer una interpretación racional *(iytihad)* innovadora que fuera fiel a la tradición. Algún día, uno de estos ulemas podría llegar a ser el califa moderno.[84] Rida no era fundamentalista: en lugar de crear un discurso antagónico, aún trataba de establecer un vínculo entre el islam y la cultura occidental moderna. Sin embargo, su obra tendría una gran influencia sobre los fundamentalistas del futuro. Hacia el final de su vida, se apartó de los nacionalistas egipcios: pensaba que el secularismo no era la respuesta y, además, deploró las atrocidades de Ataturk. ¿Era esto lo que ocurría cuando el Estado se convertía en el valor supremo y no había nada que impidiera a un gobernante aplicar políticas pragmáticas pero crueles en interés de la nación? Rida creía que en Oriente Próximo la persecución y la intolerancia se debían a la decadencia de la religión.[85] En una época en que muchos de los mejores pensadores de Egipto se estaban alejando del islam, Rida llegó a pensar que los Estados musulmanes modernos todavía necesitaban del freno de la religión.

Si los egipcios habían llegado a creer que el «secreto» del éxito europeo era el nacionalismo, a comienzos del siglo XX los iraníes creían que el verdadero secreto consistía en el gobierno constitucional. En ese momento, los iraníes –al igual que muchos egipcios– deseaban ser como

Occidente. En 1904, Japón, que había adoptado poco antes una forma de gobierno constitucional, derrotó de manera aplastante a Rusia. No hacía mucho tiempo que esa nación había sido tan ignorante y atrasada como Persia, pero gracias a su Constitución estaba en el mismo nivel que los europeos y podía vencerlos en su propio terreno de juego. Incluso algunos de los ulemas estaban convencidos de la necesidad de un gobierno representativo para poner cierto freno al gobierno despótico del sha. Como explicó Sayyed Muhammad Tabatabai, un *muytahid* liberal:

> «Nosotros no hemos visto jamás un régimen constitucional. Pero hemos oído hablar de ellos, y aquellos que han conocido naciones constitucionales nos han dicho que un régimen de este tipo traería seguridad y prosperidad a la nación. Estas ideas han creado entusiasmo y estímulo en nosotros».[86]

A diferencia de los ulemas egipcios, que se habían retirado defensivamente en el mundo de las *madaris*, los ulemas iraníes estaban a menudo a la vanguardia del cambio y siguieron teniendo un papel decisivo en los acontecimientos venideros.

En diciembre de 1905, el gobernador de Teherán impuso un severo castigo a varios comerciantes azucareros por haberse negado a rebajar sus precios como había dispuesto el gobierno. Ellos adujeron que los altos impuestos de importación hacían necesarios sus precios altos. Un gran grupo de ulemas y *bazaris* ocuparon el santuario en la mezquita real de Teherán, hasta que fueron expulsados por los agentes del primer ministro Ain al-Dauleh. Simultáneamente, una cantidad significativa de *mulás* siguieron a Tabatabai y entraron en uno de los templos más importantes, desde donde exigieron al sha que estableciera una «cámara legislativa» representativa. El sha accedió y los ulemas regresaron a Teherán, pero como el primer ministro no mostraba ninguna intención de cumplir esta promesa, se produjeron disturbios en la capital y en las provincias y los predicadores populares denunciaron al gobierno desde los púlpitos, provocando la indignación del pueblo. Finalmente, en julio de 1906, los *mulás* de Teherán organizaron un éxodo masivo hacia Qom, al mismo tiempo que unos catorce mil comerciantes se refugiaban en la legación británica. El comercio se paralizó, los manifestantes exigían la renuncia de al-Dauleh y el

establecimiento de una Asamblea representativa (Maylis), mientras que los reformadores más instruidos empezaban a discutir una Mashruteh (Constitución).[87]

La revolución constitucional fue inicialmente exitosa. El primer ministro fue destituido a finales de julio, y la primera Maylis, que incluía una cantidad significativa de los ulemas electos, inició sus sesiones en octubre, en Teherán. Y un año después, el nuevo sha Muhammad Ali aprobó la Constitución, que estaba inspirada en la belga. Ésta exigía que el monarca solicitara la aprobación de la Asamblea en todos los asuntos importantes. Todos los ciudadanos (incluso aquellos que pertenecían a una religión diferente) eran iguales ante la ley, y la Constitución garantizaba los derechos y las libertades personales. En todo Irán hubo un surgimiento repentino de actividad liberal. La primera Asamblea concedió nuevas libertades a la prensa y de inmediato comenzaron a publicarse artículos satíricos y críticos. Se habían formado nuevas sociedades y había planes para un banco nacional. En la Maylis, el joven y brillante diputado por Tabriz, Sayyed Hasan Taqizadeh, lideraba un partido democrático de derechas, mientras los *muytahids*, Tabatabai y Seyyed Abdallah Behbehani, lideraban el partido conservador, que logró incluir algunas cláusulas en la Constitución para salvaguardar el estatus de la Sharia.

Pero a pesar de este despliegue de cooperación entre el clero liberal y los reformadores, la primera Asamblea reveló profundas divisiones. Muchos de los diputados legos pertenecían a los círculos disidentes, asociados con Mulkum Khan y Kirmani, quienes sólo sentían desprecio por los ulemas. A menudo había miembros de las «sociedades secretas» *(anjumans)*, formadas para diseminar las ideas revolucionarias. Si bien algunos de los religiosos más radicales tenían vínculos con estos grupos, los reformadores eran generalmente anticlericales y consideraban a los ulemas un obstáculo para el progreso. Por su parte, los ulemas, que habían unido sus fuerzas a las de los reformadores y esperaban que la Constitución hiciera de la Sharia la ley de la tierra, se sintieron defraudados. La primera Maylis, que tomó medidas inmediatas para neutralizar la influencia del

clero en asuntos como la educación e, irónicamente, la revolución constitucional –que tantos *mulás* habían apoyadomarcó el comienzo de la decadencia de su enorme poder en la nación.[88]

Los ulemas shiíes jamás habían tenido un papel tan activo en la política. Algunos estudiosos creen que estaban especialmente motivados por el deseo de proteger sus privilegios e intereses y de defenderse de la invasión del Occidente infiel;[89] otros señalan que al promover una Constitución que limitaba el poder despótico del sha, los ulemas más liberales estaban cumpliendo el antiguo deber shií de oponerse a la tiranía.[90] Los reformadores laicos, conscientes del gran poder de los ulemas, habían evitado durante la revolución ofender las sensibilidades musulmanas, pero durante mucho tiempo habían sido hostiles con el clero y, una vez en el poder, estaban decididos a secularizar la educación y el sistema legal. Uno de los primeros religiosos en identificar los peligros de esta secularización fue Shayy Fadlullah Nuri (1843-1909), quien comenzó a conspirar contra la Constitución en 1907: aducía que, como todos los gobiernos eran ilegítimos en ausencia del imam oculto, el nuevo Parlamento era antiislámico. Los *muytahids* eran los verdaderos representantes del imam, no la Maylis, y eran ellos quienes deberían formular las leyes y salvaguardar los derechos de las personas. Pero bajo este nuevo sistema, el clero simplemente se convertiría en una institución entre otras; ya no sería el principal guía espiritual del pueblo y la religión estaría en peligro. Nuri exigía que la Asamblea al menos basara sus decisiones en la Sharia. Debido a sus objeciones, se incorporó una enmienda a la Constitución: se designó un grupo de cinco ulemas, selecionados por el Parlamento, con el poder de vetar la legislación que estuviera en contradicción con la sagrada ley del islam.[91]

Pero Nuri expresaba el punto de vista de una minoría. La mayor parte de los *muytahids* en Nayaf apoyaba la Constitución y seguiría haciéndolo. Éstos rechazaban la propuesta de Nuri de un Estado basado en la Sharia sobre la base de que era imposible aplicar correctamente la ley sin la guía directa del imam oculto. Una vez más, los representantes espirituales del shiísmo promovían la secularización del Estado y todavía consideraban el poder estatal incompatible con la religión. Muchos religiosos estaban

alarmados por la corrupción creciente de la corte y la inseguridad económica del gobierno, que habían conducido a los soberanos qayaríes a pedir préstamos costosos y hacer concesiones financieras inaceptables a los extranjeros. Habían visto que esta conducta imprudente había llevado a la ocupación militar de Egipto. Era preferible limitar las políticas opresoras del Estado qayarí por medio de la Constitución.[92] Este punto de vista fue enérgicamente expresado por Shayy Muhammad Husain Naini (1850-1936) en su *Admonition to the Nation and Exposition to the People* [Advertencia a la nación y explicación al pueblo], publicado en Nayaf en 1909. Naini aducía que el gobierno representativo era el mejor guía después del imam oculto y que establecer una Asamblea capaz de limitar a un soberano despótico era evidentemente un acto digno de la Shiah. Un monarca tiránico era culpable de idolatría *(shirk)*, el pecado capital del islam, porque se arrogaba un poder divino y se comportaba como si fuera Dios, tratando despóticamente a sus súbditos. El profeta Moisés había sido enviado para destruir el poder del faraón, que había oprimido y esclavizado a su pueblo, y le obligó a obedecer los mandamientos de Alá. De la misma manera, la nueva Asamblea, con su plantel de expertos religiosos, debía asegurar que el sha obedeciera las leyes de Dios.[93]

Sin embargo, la oposición más encarnizada a la nueva Constitución no procedió de los ulemas, sino del nuevo sha, que, con la ayuda de una brigada de cosacos rusos, condujo un golpe de Estado exitoso en junio de 1908 y clausuró la Asamblea; los ulemas y los reformadores iraníes más radicales fueron ejecutados. Pero la guardia popular en Tabriz se levantó contra las fuerzas del gobierno y, con la ayuda de la tribu bajtiari, dieron un contragolpe al mes siguiente, destituyeron al sha y pusieron en el trono a su hijo menor, Ahmad, con un regente liberal. Se eligió una segunda Asamblea pero, como en Egipto, las potencias europeas limitaron el poder de esta inexperta democracia. Cuando los parlamentarios intentaron terminar con el dominio absoluto que el Reino Unido y Rusia habían tenido sobre los asuntos iraníes al designar a un joven financiero norteamericano, Morgan Shuster, para que los ayudara a estabilizar la tambaleante economía de Irán, las tropas rusas avanzaron sobre Teherán y clausuraron la Asamblea en diciembre de 1911. Pasaron tres años antes de que se le permitiera reanudar

sus sesiones, y para entonces, muchos estaban amargados y desilusionados. La Constitución no había sido la panacea que esperaban, sino que tan sólo había puesto de relieve –de una manera cruel y clara– la impotencia fundamental de Irán.

La primera guerra mundial fue muy destructiva para el país y dejó a muchos iraníes con el anhelo de un gobierno fuerte. En 1917, tropas británicas y rusas invadieron la nación. Después de la revolución bolchevique, los rusos se retiraron, pero los británicos avanzaron sobre las áreas que aquéllos habían evacuado en el norte, al tiempo que conservaban sus propias bases en el sur. El Reino Unido estaba ansioso de crear un protectorado en Irán. En 1908 se había descubierto petróleo en la nación y la concesión fue otorgada a un súbdito británico, William Knox D'Arcy. Algunos meses después, en 1909, se formó la Compañía Anglo-Persa,[*] cuyo petróleo utilizaba la Armada británica. Persia era por entonces una presa codiciada, pero la Asamblea se resistía al control británico. En 1920 hubo manifestaciones antibritánicas en toda la nación, la Asamblea solicitó la ayuda de la Rusia soviética y de Estados Unidos y los ingleses se vieron obligados a abandonar este plan. Sin embargo, los iraníes eran muy conscientes de que habían logrado conservar su independencia solamente recurriendo a otras grandes potencias, que tenían sus propios planes para el petróleo iraní. Ahora, Irán tenía una Constitución y un gobierno representativo, pero todo eso era inútil, porque la Asamblea no tenía un verdadero poder. Incluso los norteamericanos notaron que los ingleses manipulaban las elecciones y que «el control de la prensa y la vigencia de la ley marcial impedían a los iraníes expresar libremente su opinión o dar rienda suelta a sus sentimientos».[94]

Alentado por el descontento reinante, un pequeño grupo liderado por el civil Sayyid Zia al-Din Tabatabai y el comandante de la brigada cosaca del sha, Reza Jan (1877-1944), derrocó al gobierno casi sin resistencia. En febrero de 1921, Zia al-Din se convirtió en primer ministro, con Reza Khan como su ministro de guerra. Los ingleses dieron su conformidad porque sabían que al-Din era pro británico y esperaban que su elección favoreciera sus planes para un protectorado, que no habían abandonado por completo. Pero Reza Jan era el más influyente de los dos líderes y pronto fue capaz de

provocar el exilio de aquél, formar un nuevo gabinete y convertirse en el único gobernante. De inmediato, Reza comenzó la modernización del país y como después de tantas frustraciones el pueblo estaba dispuesto a cualquier cambio, pudo tener éxito allí donde sus predecesores habían fracasado. No tenía ningún interés en una reforma social y no estaba comprometido con los pobres, sino que su objetivo era centralizar la nación, consolidar el ejército y la burocracia y lograr un funcionamiento más eficaz del Estado. Cualquier oposición se suprimía sin piedad. Desde el principio, Reza buscó el apoyo de la Rusia soviética y de Estados Unidos para liberar a la nación de los británicos, otorgando la concesión del petróleo iraní a la Standard Oil Company de Nueva Jersey a cambio del asesoramiento técnico norteamericano en las inversiones. En 1925, el comandante cosaco se encontraba en una posición suficientemente sólida para obligar al último sha qayarí a abdicar. Su intención original era establecer una república, pero los ulemas no estuvieron de acuerdo. En la Asamblea, el ayatolá Muddaris declaró que una república era antiislámica. La idea estaba contaminada por su asociación con el déspota turco Ataturk, y el clero no deseaba ver en Irán un régimen similar al de Turquía. Reza no tuvo ningún inconveniente en convertirse en sha y se mostró ansioso de complacer a los ulemas. Les prometió que su gobierno honraría al islam y que su legislación no estaría en conflicto con la Sharia. Hecho esto, la Asamblea en pleno aprobó la creación de la dinastía Pahlevi. Pero no pasó mucho tiempo antes de que el nuevo sha se sintiera capaz de incumplir su promesa a los ulemas y no sólo igualar, sino superar, la despiadada secularización de Ataturk.

A finales de la tercera década del siglo XX, el laicismo parecía haber logrado la victoria. Pese a que aún existía una profusa actividad religiosa, los movimientos más radicales habían perdido influencia y no planteaban ninguna amenaza para el liderazgo laico. Pero las semillas que se sembraron durante aquellos años echarían sus raíces cuando llegaran a ser evidentes algunas de las limitaciones de este experimento laicista moderno.

7
La contracultura
(1925-1960)

Desde que Nietzsche proclamó la muerte de Dios, los pueblos modernos han llegado a ser conscientes, de varias maneras, de la existencia de un vacío en el corazón de su cultura. El existencialista francés Jean-Paul Sartre (1905-1980) lo llamó el agujero con forma de Dios de la conciencia humana, donde lo divino siempre estuvo presente pero que ahora había desaparecido, con lo que había dejado tras de sí un gran vacío. Los asombrosos logros del racionalismo científico habían hecho increíble e imposible la propia idea de Dios para mucha gente occidentalizada, ya que había sido suprimida junto con la vieja conciencia mítica. Sin un culto para evocar un sentido de lo sagrado, el símbolo de Dios había perdido fuerza y significado. Pero la mayoría de los pueblos modernos no lo lamentaban. El mundo estaba en una situación mucho mejor en muchos aspectos y los seres humanos estaban desarrollando nuevas espiritualidades laicas en la literatura, el arte, la sexualidad, el psicoanálisis, las drogas o incluso en el deporte, un sentido del propósito trascendente que daba valor a sus vidas y los ponía en contacto con las corrientes más profundas de la existencia, hasta entonces reveladas por las religiones confesionales. A mediados del siglo XX, la mayoría de los occidentales suponía que la religión jamás volvería a tener una función relevante en los acontecimientos mundiales. Había quedado definitivamente relegada a la esfera privada y, una vez más, para muchos de los laicistas que ocupaban posiciones de poder o controlaban los medios y el discurso público, esto parecía correcto. En el cristianismo occidental, la religión a menudo había sido cruel y coercitiva, pero las necesidades del Estado moderno exigían que la sociedad fuera tolerante. No podía haber ningún retorno a la época de las cruzadas o a la Inquisición. El laicismo estaba allí para quedarse. Sin embargo, y al mismo

tiempo, el mundo también era consciente del hecho de que el vacío ya no era meramente psíquico, sino que había adquirido un carácter visible y aterrador.

Entre 1914 y 1945, setenta millones de personas en Europa y la Unión Soviética tuvieron una muerte violenta.[1] Algunas de las peores atrocidades habían sido perpetradas por los alemanes, que vivían en una de las sociedades más cultas de Europa. Ya no era posible suponer que una educación racional eliminaría la crueldad, puesto que el Holocausto judío revelaba que era posible encontrar un campo de concentración en las inmediaciones de una gran universidad. La misma escala del genocidio perpetrado por los nazis o del gulag soviético y las purgas masivas, revela sus orígenes modernos. Ninguna sociedad anterior podía soñar con aplicar semejantes planes de exterminio. Los horrores de la segunda guerra mundial (1939-1945) solamente pudieron terminar con la explosión de las primeras bombas atómicas sobre las ciudades japonesas de Hiroshima y Nagasaki. Una vez más, se trataba de una visión aterradora del poder de la ciencia y el germen del nihilismo en la cultura moderna. Durante décadas, los hombres habían soñado con un Apocalipsis final planeado por Dios; ahora parecía que los seres humanos ya no necesitaban de una deidad sobrenatural para acabar con el mundo. Habían usado su habilidad y su aprendizaje prodigioso para encontrar los medios de hacerlo, y muy eficazmente, por sí mismos. Mientras contemplaban estos nuevos hechos de la vida, la gente era más consciente que nunca de las limitaciones del *ethos* racionalista. Frente a una catástrofe de esta magnitud, la razón es muda; no hay nada –literalmente– que se pueda decir.

El Holocausto judío llegaría a ser un símbolo del mal para los tiempos modernos. Era un subproducto de la modernidad que, desde el mismo principio, había incluido actos de limpieza étnica. Los nazis usaron muchas de las herramientas y los logros de la era industrial con un efecto mortífero. Los campos de exterminio eran una horrible parodia de la fábrica, donde no faltaba ni la chimenea industrial. Hacían un uso intensivo de los ferrocarriles, de la industria química avanzada y de la burocracia eficiente. El Holocausto fue un ejemplo de planificación científica y racional, en la que todo estaba subordinado a un solo objetivo claramente limitado y

definido.[2] Nacido del racismo científico moderno, representó la experiencia culminante de la ingeniería social que en el siglo XX se llamó la «cultura del jardín». La propia ciencia también estaba profundamente involucrada en los campos de exterminio y los experimentos de eugenesia que se llevaban a cabo en ellos. Por fin, el Holocausto sirvió para mostrar que una ideología laicista podía ser tan letal como una cruzada religiosa.

Este genocidio también fue una advertencia de los peligros que se pueden derivar de la muerte de Dios en la conciencia humana. En la teología cristiana, el infierno ha sido definido como la ausencia de Dios. Los campos parecían ser una reproducción peligrosamente exacta de la imagen del infierno que ha obsesionado a los europeos durante siglos. Los cuerpos deformados, desollados y torturados, las llamas y la atmósfera hedionda, todo recordaba el infierno cristiano descrito por poetas, pintores, escultores y dramaturgos de Europa.[3] Auschwitz fue una tenebrosa epifanía que dio a los seres humanos una visión terrible de lo que podría ser la vida una vez que se hubiera perdido todo el sentido de lo sagrado. En el mejor de los casos, y sólo en el mejor, la fe había ayudado a los pueblos a desarrollar un sentido de lo sagrado de la humanidad en sus mitos, rituales y prácticas religiosas y éticas. Pero a mediados del siglo XX parecía que el racionalismo desenfrenado podía ser capaz de crear un infierno sobre la Tierra, un objetivo emparentado con la ausencia de Dios. Había un impulso nihilista que podía conducir a los seres humanos –que nunca habían tenido tanto poder– a emplear una enorme creatividad para la destrucción masiva. El símbolo de Dios había marcado el límite del potencial humano y, en el periodo conservador, había impuesto una restricción sobre lo que el hombre podía hacer. Los mandamientos de la ley divina le recordaban que el mundo no era suyo para hacer con él lo que quisiera. Los seres humanos modernos tenían tan alta valoración por la autonomía y la libertad que la idea de un legislador divino era aborrecible para ellos, y esta nueva tendencia marcó un gran progreso en la dignidad humana. Pero el Holocausto y las purgas masivas del Gulag soviético mostraban lo que podía suceder cuando los pueblos abandonaban todas esas restricciones o hacían de la nación o del Estado su valor supremo. Había que encontrar nuevas maneras de enseñar a

los seres humanos a respetar el carácter sagrado de la vida que no comprometiera la integridad moderna con símbolos inadecuados de lo «sobrenatural».

El campo de exterminio y el hongo radiactivo son símbolos que debemos tener en cuenta –en realidad, muy en cuenta– para evitar los excesos de arrogancia con respecto a la cultura científica moderna, de la que tantos de nosotros disfrutamos en el mundo desarrollado. Pero estos símbolos también pueden darnos una idea de cómo algunos religiosos ven la sociedad secular moderna, en la que ellos también advierten la ausencia de Dios. Algunos fundamentalistas consideran que la modernidad es igualmente arrogante, maligna y demoniaca; su visión de la ciudad moderna o de la ideología laica los llena del mismo temor y la misma furia contenida que experimenta el laicista liberal ante el horror de Auschwitz. A mediados del siglo XX, los fundamentalistas de las tres religiones monoteístas empezaban a retirarse de las corrientes principales de la sociedad para crear contraculturas que reflejaran las cosas tal como ellos pensaban que debían ser. No sólo se estaban alejando por rencor, sino que con frecuencia lo hacían impulsados por el miedo y el horror. Es importante comprender el pavor y la angustia que residen en el núcleo de la visión fundamentalista, porque sólo entonces empezaremos a entender su odio apasionado, su deseo desesperado de llenar el vacío con certidumbre y su idea del mal siempre al acecho.

Algunos judíos habían comenzado a ver al mundo moderno como diabólico, aun mucho antes de que se produjese el holocausto. En realidad, las atrocidades nazis confirmaron su convicción de que el mundo gentil no sólo era irredimiblemente maligno, sino que los judíos más modernos también eran culpables. En las primeras décadas del siglo XX, la mayoría de los judíos ortodoxos, que no querían saber nada de la cultura moderna, podían sumergirse en la vida de la *yeshivah* o en el círculo jasidista. No tenían el deseo ni la necesidad de emigrar a Estados Unidos o a Palestina. Pero los ataques de los años treinta y cuarenta significaron que los supervivientes no tenían otra opción que huir de Europa y de la Unión Soviética. Algunos *jaredim* (judíos ultraortodoxos) emigraron a Palestina y

se enfrentaron con los sionistas, que entonces estaban comprometidos en una lucha desesperada para crear un Estado que salvara a los judíos de la inminente catástrofe.

Edah Jaredit, la comunidad ultraortodoxa de Jerusalén, se había opuesto con vehemencia al sionismo mucho antes de la Declaración Balfour. Se trataba de un pequeño grupo, que sólo había atraído a 9000 de los 175.000 judíos residentes en Palestina durante los años veinte.[4] Inmersa en sus textos sagrados, la comunidad no tenía ninguna idea de cómo organizarse políticamente, pero pronto se unirían a ella los miembros de Agudat Israel, que habían aprendido las tácticas del juego político moderno. Agudat Israel todavía era un adversario ideológico del sionismo, pero sus miembros habían intentado equilibrar la influencia de los laicos fundando sus propios establecimientos religiosos en Tierra Santa, donde los jóvenes estudiaban temas modernos junto con la Torah y el Talmud. Esta concesión a la modernidad alarmó a los ultraortodoxos más rigurosos, quienes creían que Agudat Israel se había pasado al «otro lado». De este conflicto interno ortodoxo nació un movimiento fundamentalista, inspirado en primera instancia –como ocurre a menudo– por una disputa entre correligionarios.

El principal portavoz de esta ortodoxia separatista fue el rabino Hayyim Eleazar Shapira de Munkacs (1872-1937), uno de los líderes jasidistas más eminentes del judaísmo húngaro. En su opinión, los miembros de Agudat Israel estaban colaborando con los sionistas e infectando las mentes de escolares inocentes con «el ajenjo y la hierba venenosa» de los gentiles de la Ilustración, así como con «canciones que hablan de la colonización de la tierra, y los campos y viñedos de Eretz Israel [Tierra de Israel], a la manera de los poetas sionistas».[5] Al cultivar su suelo, estaban profanando Tierra Santa, que sólo estaba destinada a la oración y al estudio sagrado. En una reunión en Eslovaquia, el más radical de los *jaredim* se puso de acuerdo con el rabino de Munkaczer y decidieron prohibir cualquier asociación con Agudat Israel. Esta opinión adversa hacia Agudat Israel, que habían desarrollado precisamente para oponerse al sionismo, era inexacta; el grupo también era consciente de que ellos disentían de la mayoría de los ortodoxos del este y el occidente europeos, quienes desaprobaban el sionismo pero consideraban demasiado radical la

prohibición de Shapira. No obstante, se sentían justificados en esta política sectaria por su horror instintivo al sionismo. Uno de los primeros *haredim* en firmar la prohibición fue el joven rabino Joel Moshe Teitelbaum (1888-1979), quien más tarde llegaría a ser el líder de los jasidistas de Satmar (Hungría) y el más encarnizado de todos los adversarios ultraortodoxos del sionismo y del Estado de Israel.

Cuando Shapira y Teitelbaum vieron los *kibbutzim* (explotaciones agrarias colectivas) en Palestina, sintieron el mismo ultraje y espanto que después produjeron los campos de exterminio nazis. No es una exageración. Teitelbaum, que escapó de una muerte segura emigrando a América junto con su gente, echó la culpa del Holocausto al gran pecado de los sionistas, que habían «inducido a la mayoría del pueblo judío a cometer una horrible herejía, como no se había visto desde la creación del mundo... Y por eso no sorprende que el Señor reaccionase con ira».[6] Estos sectarios no podían ver nada positivo en las comunidades agrarias de los sionistas que estaban haciendo florecer el desierto, ni en la agudeza política de sus líderes, que estaban luchando para salvar vidas judías. Esto representaba un «ultraje», una «profanación», y la erupción final de las fuerzas del mal.[7] Los sionistas eran ateos e infieles; aun cuando hubieran sido los más observantes de los judíos, su empresa seguiría siendo herética, puesto que era una rebelión contra Dios, quien había decidido que los judíos debían soportar el castigo del exilio y no tomar ninguna iniciativa para salvarse.

Para Shapira, la tierra era demasiado santa para ser colonizada por un judío corriente, y menos aún por los sionistas rebeldes confesos. Solamente el religioso que consagra su vida al estudio y la oración podía vivir, allí, a salvo. Dondequiera que hubiese un objeto sagrado, como en Eretz Israel, las fuerzas del mal se unirían para atacarlo. Los sionistas, explicaba Shapira, eran sólo una manifestación externa de estas influencias demoniacas. Por lo tanto, la propia Tierra Santa estaba llena de fuerzas malignas «que incitan la ira y la furia de Dios». En lugar de Dios, ahora era Satanás quien habitaba en Israel. Los sionistas que «pretendían “ascender” a la Tierra, en realidad estaban descendiendo a las profundidades del infierno».[8] Tierra Santa estaba despojada de Dios y se había convertido en un infierno. Eretz Israel no era un suelo patrio, como afirmaban los sionistas, sino un campo de

batalla. En estos tiempos terribles, las únicas personas que podían vivir allí a salvo no eran los padres de familia ni los granjeros, sino los guerreros santos, «temerosos de Dios», «los valerosos hombres de guerra» que se disponían «a librar la batalla justa por los bienes residuales de la herencia de Dios en el monte sagrado de Jerusalén». Toda la empresa sionista inspiraba a Shapira un terror existencial. Teitelbaum veía a los sionistas como la más reciente manifestación de la arrogancia del mal que constantemente ocasionaba desastres al pueblo judío: la torre de Babel, la idolatría del becerro de oro, la rebelión de Bar Kojba en el siglo II, que había costado miles de vidas judías, y el fiasco de Shabbetai Zevi. Pero el sionismo era la herejía por excelencia, una arrogancia descarada que sacudía las mismas bases del mundo. ¡No era de extrañar que Dios hubiera enviado el Holocausto![9]

En consecuencia, el creyente debía apartarse completamente de este mal. El rabino Yeshayahu Margolis, uno de los *jasidim* más fervorosos en Jerusalén, que escribió durante los años veinte y treinta, era un gran admirador de Shapira y Teitelbaum, y deseaba que este último se convirtiera en el líder de Edah Jaredit. Margolis creó una historia paralela de Israel que insistía en la existencia de una minoría belicosa que a través de los siglos se había sentido obligada a rebelarse y luchar contra otros judíos en nombre de Dios. Los levitas habían masacrado a tres mil judíos que rendían culto al becerro de oro mientras Moisés recibía la Torah en el Monte Sinaí; ésa fue la razón por la cual Dios los había honrado más que a otras tribus, no por su servicio en el Templo. Moisés había sido un gran fanático que había luchado contra otros judíos durante toda su vida. Pinjas, el nieto de Aaron, se levantó contra Zimri, aun cuando era un príncipe de Israel, porque había cometido el pecado de la fornicación. Elías se enfrentó al rey Ahab e hizo degollar a los cuatrocientos cincuenta profetas de Baal. Estos leales defensores de sus convicciones, cuya pasión por Dios a menudo se expresaba con un odio incontrolable, eran verdaderos judíos, los que permanecían fieles.[10] A veces tenían que luchar contra los gentiles, a veces contra sus propios correligionarios, pero la batalla era siempre la misma. Los judíos devotos debían apartarse de los que, como los miembros de Agudat Israel, habían abandonado a Dios y lo habían sustituido por el

maligno. Al colaborar con los sionistas, Agudat Israel había hecho a los judíos «más daño que toda la maldad de la Tierra». Asociarse con ellos era pecaminoso y equivalía a hacer un pacto con Satanás.[11]

De ello se deriva la obligación de separarse. Así como la Torah separa lo sagrado de lo profano, la luz de la oscuridad, la leche de la carne y el sábado del resto de la semana, los justos deben mantenerse aparte. Los renegados jamás volverán al rebaño; al vivir y rezar separados de estos judíos inicuos, los *jaredim* estaban expresando físicamente el abismo ontológico que existía entre ellos en un plano metafísico. Pero esta terrible visión significaba que, al vivir rodeados del mal satánico, cada detalle de las vidas de los creyentes tenía una importancia cósmica. La vestimenta, los métodos de estudio e incluso el corte de la barba debían ser absolutamente correctos. La vida judía corría un serio peligro y cualquier innovación estaba completamente prohibida: «Es necesario que la solapa derecha se superponga a la izquierda, como la mano derecha del Altísimo (la mano derecha alzada), en su exaltado amor *(hesed)*, predomina sobre el lado izquierdo, que representa el precepto *(din)*, la fuerza del impulso maligno».[12] Así como los fundamentalistas protestantes habían tratado de llenar el vacío buscando la certeza absoluta en la corrección doctrinal rigurosa, estos ultraortodoxos antisionistas buscaban la verdad en una observancia minuciosa de la ley divina y las costumbres. Esta espiritualidad revela un temor casi incontrolable, que sólo se puede mitigar mediante la preservación meticulosa de las viejas fronteras, la erección de nuevas barreras, una segregación rígida y una adhesión apasionada a los valores de la tradición.

Esta visión sectaria es completamente incomprensible para los judíos que consideran los logros sionistas como admirables y meritorios. Éste es el dilema que judíos, cristianos y musulmanes han tenido que afrontar en el siglo XX: el abismo que separa a los fundamentalistas de aquellos que adoptan una actitud más positiva con el mundo secular moderno. Los diferentes grupos no pueden ver las cosas desde el mismo punto de vista. Y los argumentos racionales son en vano, porque la divergencia surge de un nivel mental más profundo y más instintivo. Cuando Shapira, Teitelbaum y Margolis contemplaban las actividades deliberadas, pragmáticas y

racionales de los sionistas seculares, solamente podían verlas como ateas y, en consecuencia, como demoniacas. Cuando, después, ellos y sus seguidores oyeron hablar de las actividades racionalizadas, prácticas y despiadadas de los nazis en los campos de exterminio, las vieron como algo similar a la empresa sionista. Ambas revelaban la ausencia de Dios y, por lo tanto, eran satánicas y nihilistas; pisoteaban todos los valores sagrados tan apreciados por estos *haredim*. Hoy mismo, los carteles y grafitos sobre los muros de los distritos antisionistas de Jerusalén comparan a los líderes políticos del Estado de Israel con Hitler. Para un extranjero, semejante comparación es chocante, falsa y perversa, pero da una idea del profundo horror que inspira el laicismo en el corazón de un fundamentalista.

La idea misma de que los apóstatas judíos crearan un Estado secular en Eretz Israel violaba un tabú. Durante siglos, la tierra perdida había adquirido un valor simbólico y místico, que se relacionaba con Dios y la Torah en una suerte de trinidad sagrada. Observar cómo era profanada por hombres que no ocultaban el hecho de haber abandonado la religión inspiraba el mismo tipo de furia y pavor que la violación de un templo sagrado, que, especialmente en el mundo judío, a menudo se ha vivido como un ultraje.[13] Cuanto más cerca estaban los sionistas de lograr su objetivo, más desesperados parecían algunos de los *jaredim* más radicales. En 1938, Amram Blau y Aaron Katzenellenbogen, que habían desertado de Agudat Israel por su supuesta «colaboración» con los sionistas, se separaron de la Edah Jaredit, la agrupación ultraortodoxa de Jerusalén. Hacía poco tiempo que la comunidad judía había exigido un impuesto para cubrir el coste de una defensa organizada contra los ataques árabes, y estos sectarios se negaron a pagarlo. Para justificar su negativa, Blau y Katzenellenbogen citaron una historia talmúdica. En el siglo III, cuando los guardias armados estaban organizando la defensa de una de las comunidades urbanas en la Palestina romana, dos sabios judíos les dijeron: «Vosotros no sois los guardianes de la ciudad, sino sus destructores. Los eruditos que estudian la Torah son los verdaderos guardianes de la ciudad».[14] El nuevo grupo formado por Blau y Katzenellenbogen adoptó el nombre, derivado del arameo, Neturey Qarta (Guardianes de la Ciudad): los judíos no serían defendidos por la acción de los sionistas, sino por la observancia devota y

minuciosa de la ortodoxia religiosa. Pusieron así un desafío a la perspectiva de los sionistas. Desde su punto de vista, cuando los judíos recibieron la Torah, entraron en un mundo diferente al de las otras naciones. Se suponía que no debían comprometerse en las luchas políticas o armadas, sino dedicarse a los asuntos del espíritu. De hecho, los sionistas habían abandonado el reino de Dios y creado un Estado que, para los judíos, no podía tener un sentido existencial. Habían negado su verdadera naturaleza y guiado al pueblo judío por un camino equivocado.[15]

Cuanto más éxito tenían los sionistas, más desconcertados quedaban los miembros de Neturey Qarta. Cuando se estableció el Estado de Israel en 1948, poco después del Holocausto, Teitelbaum y Blau sólo podían concluir que Satanás había intervenido directamente en la historia para conducir a los judíos a un mundo de maldad y sacrilegio sin sentido.[16] La mayoría de los ortodoxos y ultraortodoxos fueron capaces de acomodarse al nuevo Estado. Declararon que no tenía ningún valor religioso y que, por lo tanto, los judíos que vivían en Israel todavía estaban en el exilio, tal como habían estado en la Diáspora. Nada había cambiado. El partido de los ortodoxos, Agudat Israel, estaba dispuesto a comprometerse en *shtadlanut* (diálogos y negociaciones) con el gobierno israelí para salvaguardar los intereses religiosos de los judíos, así como con los gobiernos gentiles de Europa. Pero Neturey Qarta no haría nada de eso. Poco después de la proclamación del Estado, el 14 de mayo de 1948, impuso una prohibición sobre cualquier participación en las elecciones, se negaron a aceptar los fondos estatales para sus *yeshivot* y prometieron solemnemente no poner jamás un pie en las instituciones gubernamentales. También redoblaron sus ataques a Agudat Israel, cuya aceptación pragmática del Estado consideraban injustificable. «Si [nosotros] desistimos, incluso en lo más mínimo, ¡no lo permita Dios!, de nuestro odio al maligno, a los seductores y corruptores», insistía Blau, «[si renunciamos] a nuestra separación, a la cual nos obliga nuestra sagrada Torah... entonces el camino estará abierto a todas las cosas prohibidas, ya que nos habremos apartado de la buena senda para seguir una deshonesta.»[17] La empresa sionista, que había seducido a casi todo el pueblo judío apartándolo de Dios, era una negación nihilista de todos los valores decentes y sagrados.

Cuanto más se arraigaba el sionismo en el mundo judío y más éxito tenía el nuevo Estado, más profundo y fundamentado era el repudio que de ambos hacía Neturey Qarta. No cabía ninguna posibilidad de reconciliación, porque el Estado de Israel era una creación de Satanás. Como explicó Teitelbaum, para un judío no era posible «conciliar la fe en el Estado y la fe en nuestra sagrada Torah, porque ambas son completamente opuestas». Aun cuando los políticos y los ministros del gabinete fueran sabios talmúdicos y observadores devotos de los mandamientos, el Estado todavía sería una profanación demoniaca, porque se había rebelado contra Dios e intentado impedir la salvación y adelantar el fin de los días.[18] Neturey Qarta no estaba dispuesta a cooperar con Agudat Israel para conseguir que la legislación religiosa fuera aprobada en la Knesset, el Parlamento israelí. Tratar de limitar por ley el transporte público durante los sábados o asegurar que los estudiantes de la *yeshivah* fueran excluidos del servicio militar, no era un acto piadoso. Simplemente, se trataba de intentar convertir una ley divina en una ley humana; equivalía a una anulación de la Torah y a una profanación de la ley basada en el Halajah. Como dijo el rabino Simon Israel Posen, un miembro eminente de la comunidad jasidista de Satmar en Nueva York, en referencia a los representantes de Agudat Israel en la Knesset:

> «Es una vergüenza que las personas que usan filacterias se sienten cada día en esa asamblea de inicuos llamada Knesset, y apoyen con su nombre falsedades que modifican la firma del Sagrado, alabado sea, que el cielo lo permita. Piensan que pueden decidir mediante el voto de la mayoría si la Torah de la verdad será aún más pisoteada o si se le concederá autoridad a la Torah de Dios».[19]

Pero incluso Neturey Qarta sintió la atracción del sionismo. La descripción que hace Blau de los sionistas como los «seductores» es significativa. Un Estado judío en Tierra Santa era una tentación que atraía con fuerza al alma judía. Esto es parte del dilema de los fundamentalistas. Con frecuencia se sienten fascinados y atraídos por los mismos logros modernos ante los cuales retroceden con horror.[20] La descripción que hacen los fundamentalistas protestantes del Anticristo, el impostor cautivante y embustero capaz de ser creído, muestra un conflicto similar. Existe una tensión en la visión fundamentalista de la modernidad que puede ser

explosiva. Como observó Blau, el fervor de los antisionistas es un odio fundamentado y un odio que a menudo va de la mano con un amor no reconocido. Los *jaredim* se ponen furiosos cuando contemplan el Estado de Israel. No matan, pero arrojan piedras a los automóviles, cuyos conductores viajan durante los sábados en flagrante violación de la ley. A veces atacan la casa de un correligionario que no vive de acuerdo con las normas porque se ha comprado un televisor o permite que su mujer vista de manera inmodesta. Estos actos de violencia se consideran *kiddush hasehm* («santificación del nombre del Señor») y son una advertencia contra las fuerzas del mal que rodean a los *jaredim* y amenazan con devorarlos.[21] Pero es posible que estos ataques violentos sean un intento de eliminar una atracción y un deseo oculto que se encuentra dentro de sus propios corazones.

Estos *haredim* antisionistas constituyen una pequeña minoría: hay solamente unos diez mil en Israel y algunas decenas de miles en Estados Unidos. Pero su influencia es grande.[22] Aun cuando la mayoría de los ultraortodoxos son indiferentes al sionismo, los Neturey Qarta y otros radicales, como los *jasidim* de Satmar, los alertan contra el peligro de cooperar demasiado estrechamente con el Estado. Su alejamiento deliberado del Estado de Israel les recuerda que los judíos todavía se encuentran en una situación de exilio existencial y no pueden participar legítimamente en la vida política y cultural del mundo moderno, a pesar del éxito y el poder del Estado judío.

Esta renuencia de los *jaredim* a aceptar Israel como algo diferente a una creación satánica representa un acto de rebelión constante contra el Estado en el que viven muchos de ellos. Cuando apedrean los automóviles o arrancan carteles publicitarios que muestran a mujeres en traje de baño, se están rebelando contra el *ethos* laicista del Estado judío, en el que el único criterio para emprender una acción es su utilidad racional y práctica. Los fundamentalismos, en las tres religiones monoteístas, se oponen al *logos* pragmático que domina la sociedad moderna, que excluye lo espiritual y rechaza las limitaciones impuestas por lo sagrado. Pero como la elite laica es tan poderosa, la mayoría limita su rebelión a pequeños actos simbólicos. Su sensación de impotencia y el reconocimiento tácito de la dependencia

del Estado en tiempo de guerra sólo puede incrementar la ira de los fundamentalistas. La mayoría de los ultraortodoxos limitan sus protestas a un alejamiento deliberado del Estado secular y al establecimiento de una contracultura que desafía sus valores.

La sociedad alternativa de los ultraortodoxos está motivada por un deseo de llenar el vacío creado por el *ethos* moderno. Para los judíos, este vacío resulta horriblemente visible tras el Holocausto. Aquellos que han sobrevivido se sienten impulsados a reconstruir los tribunales jasidistas y las *yeshivot* en Israel y Estados Unidos. Es un acto de devoción hacia los millones de *jaredim* que murieron en los campos de exterminio de Hitler y un acto de rebelión contra las fuerzas del mal. Piensan que, al recrear sus instituciones y hacer que el mundo extinguido no sólo reviva, sino que llegue a ser más poderoso que nunca, están contribuyendo a lo sagrado.[23] Después de la segunda guerra mundial, se construyeron nuevas *yeshivot* en Israel y Estados Unidos. Ya en 1943, el rabino Aaron Kotler (1891-1962) había fundado la primera *yeshivah* lituana en América cuando estableció la Bais Midrash Gedolah en Nueva Jersey, inspirada en las *yeshivot* de Volozhin, Mir y Slobodka. Después de 1948, la ciudad de Bene Berak, cerca de Tel Aviv, se convirtió en la «ciudad de la Torah»; sus *yeshivot*, de reciente fundación, atrajeron a estudiantes de todo Israel y de la Diáspora. El guía espiritual en estas *yeshivot* fue el rabino Abraham Yeshayahu Karlitz (1878-1943), quien fue conocido como Hazon Ish (título de uno de sus libros). Estas nuevas instituciones hicieron que la *yeshivah* fuera más importante que nunca para la comunidad ultraortodoxa. El estudio de la Torah llegó a ser una actividad sin límite de tiempo ni edad; los hombres continuarían sus estudios después de haberse casado y serían mantenidos financieramente por sus mujeres. En el peligroso nuevo mundo de la modernidad –que casi había destruido al judaísmo europeo–, los estudiantes que vivían en la *yeshivah* tenían un contacto mínimo con el mundo exterior y estaban totalmente inmersos en el estudio de los textos sagrados. Estos estudiantes llegarían a ser los nuevos guardianes del judaísmo.[24]

Kotler creía que sus estudiantes mantenían vivo el mundo. Dios había creado los cielos y la Tierra para que los hombres pudieran estudiar la Torah. El pueblo judío cumpliría su voluntad sólo si estudiaba día y noche

la ley sagrada. Si se detenía, «el Universo sería destruido de inmediato».[25] Esta religiosidad surgía de la idea de la aniquilación total: cualquier estudio secular no sólo era una pérdida de tiempo, sino que equivalía a la asimilación de la cultura gentil aniquiladora. Cualquier forma de judaísmo que intentara asimilar aspectos de la cultura moderna –el sionismo religioso, la reforma o la neoortodoxia– era ilegítima.[26] En un mundo que se había dedicado hacía poco tiempo a la destrucción del judaísmo, no podía comprometerse el futuro de esa manera. El verdadero judío debía separarse de este mundo y consagrarse a los textos. Las nuevas *yeshivot* reflejaban la desesperanza de la espiritualidad fundamentalista. Los textos sagrados eran todo lo que quedaba del violento enfrentamiento con la modernidad durante el siglo XX. Seis millones de judíos habían sido exterminados; las *yeshivot* y los tribunales jasidistas habían sido destruidos, junto con numerosos clásicos de la enseñanza judía; el estilo de vida del gueto había desaparecido para siempre junto con un conocimiento íntimo de siglos de observancia tradicional; Tierra Santa iba a ser contaminada por los sionistas. Todo lo que podía hacer un judío devoto para llenar el vacío era aferrarse a los textos, que preservaban su último vínculo con lo divino.

La destrucción provocada por el Holocausto había cambiado la naturaleza del estudio de la Torah. En el mundo del gueto, muchos de los ritos y las prácticas tradicionales estaban asumidos; no había una forma alternativa de vivir u observar la Torah. La primera generación de refugiados todavía sabía cómo se debían cumplir esos ritos, pero sus hijos y nietos –que ansiaban recrear el mundo perdido de sus ancestros asesinados– ya no conocían bien esta observancia de las costumbres, que nunca había sido formalmente explícita. La única manera de poder recuperar este mundo extinguido de la Torah era escudriñar los textos en busca de información. Desde mediados de siglo, el mundo de la *yeshivah* había sido inundado de profundas monografías que describían con detalle ciertos procedimientos que en la Europa previa al holocausto habían parecido naturales y rutinarios. Cada generación sucesiva dependería de esta erudición más que sus predecesoras.[27] Como resultado de la destrucción, la vida judía dependía más que nunca de los textos y de la palabra escrita.

Pero en el judaísmo fundamentalista se estaba desarrollando una nueva rigurosidad. En los años sesenta, el rabino Simla Elberg, entonces de visita en Bene Berak, notó que allí estaba teniendo lugar una «revolución que abarcaba toda la organización de la vida religiosa». Los judíos en la «ciudad de la Torah» estaban observando los mandamientos más rigurosamente que nunca.[28] Esta estricta obediencia de la ley, que ya había sido posible en eras anteriores, era un acto heroico: una manera de encarnar lo divino en un mundo que de repente había sido despojado de Dios. Los *jaredim* de Bene Berak estaban encontrando nuevas maneras de ser rigurosos y exactos acerca de cuestiones como la dieta y la purificación, aun cuando esto hiciera más difícil su vida.

Hazon Ish había sido el promotor de esta idea en los años treinta, cuando llegó a Palestina. Un grupo de sionistas religiosos fue a verlo con una duda: querían observar la ley agraria judía en su establecimiento y cultivar en Tierra Santa de acuerdo con la Torah. ¿Acaso esto significaba que cada siete años deberían dejar sus tierras en barbecho, como prescribía la ley?[29] Pero observar este año sabático causaría obviamente una gran pérdida y era una práctica completamente opuesta a las técnicas de la agricultura moderna, que habían sido concebidas para obtener el máximo rendimiento. El rabino Kook había encontrado una excusa legal para los colonos, pero Hazon Ish se oponía con obstinación a esta indulgencia *(kula)*. El desafío, decía, residía precisamente en la dificultad. La ley exigía que el agricultor sacrificara su prosperidad por un bien superior. El año sabático estaba destinado a celebrar la santidad de la tierra, a hacer conscientes a los judíos de su inviolabilidad y, como todos los objetos sagrados, estaba esencialmente separado de las necesidades y los deseos de los individuos. La tierra no podía ser explotada por los judíos para su propio beneficio, para aprovechar o incrementar su productividad, ni podía estar supeditada a proyectos de rentabilidad. El agricultor verdaderamente religioso debía desafiar el materialismo racional de los pioneros laicos, que podían ser «sionistas» pero de ningún modo «judíos».[30]

En Bene Berak, Hazon Ish presidió lo que el rabino Elberg llamó «el mundo de la *humra* [rigurosidad]» y enseñó a sus discípulos a encontrar la manera «más estricta, rigurosa y puntillosa» de observar los

mandamientos,[31] una disciplina que los apartaría radicalmente del *ethos* pragmático de la modernidad. Este tipo de rigor había sido desaprobado por el círculo rabínico tradicional en las comunidades judías de Europa. Los rabinos respetaban los escrúpulos de los individuos que estaban interesados en los aspectos más sutiles de la ley, pero no les permitirían imponer esta *humra* a toda la comunidad porque eso podría llegar a ser conflictivo. Los judíos que venían de comunidades con normas más rígidas acerca de la matanza de animales no podrían comer con un judío que hubiera interpretado las reglas con más indulgencia. Una rigurosidad demasiado extrema también podía ser una ofensa para los grandes sabios del pasado, que no habían sido tan puntillosos en esta materia. Los rabinos habían preferido la indulgencia en su interpretación de la Torah: una elite espiritual no se podía permitir hacer la observancia imposible para los judíos corrientes.[32]

El rigorismo revolucionario de Bene Berak era parte de una nueva contracultura que los *jaredim* trataban de crear. Estableció una norma religiosa que era diametralmente opuesta al espíritu racionalizado de la modernidad, cuyos principales criterios eran la eficacia y el pragmatismo. En una época en la que los judíos reformadores, conservadores y neoortodoxos estaban desechando ciertos aspectos de la ley o tratando de llevar una vida religiosa más racional y relajada, la observancia rigurosa de los *jaredim* rechazaba todo compromiso con las normas de la sociedad secular. En su visita a Bene Berak, el rabino Elberg notó que la ciudad había llegado a ser «un mundo aparte».[33] Los judíos ultraortodoxos no sólo se estaban alejando de la sociedad moderna, sino también de otros judíos menos puntillosos. Necesitaban matarifes diferentes, tiendas que fueran más estrictas acerca de los alimentos *kosher* y sus propios baños rituales. Estaban desarrollando una identidad diferente en oposición a las tendencias de la época.

Del mismo modo, los judíos no estudiaban en las *yeshivot* para adquirir información que más tarde pudieran aplicar, como hacían los alumnos de las instituciones laicas. Muchas de las leyes de la Torah, como las que conciernen a los rituales del templo y el sacrificio de animales, ya no se podían poner en práctica; las leyes criminales y de daños sólo podía

restablecerlas por el Mesías cuando se reinstaurase el reino. Aun así, los estudiantes pasaban horas, días e incluso años discutiendo con sus maestros esta legislación aparentemente obsoleta, porque éstas eran las leyes de Dios. La repetición de las palabras hebreas que Dios había pronunciado –en cierto sentido– cuando entregó la Ley a Moisés en el Monte Sinaí era una forma de comunión con lo divino. Explorar cada detalle de las leyes permitía a un estudiante penetrar simbólicamente en la mente de Dios. En una época en la que la ley divina se había dejado de lado tan horriblemente, estos judíos la observaban con más rigurosidad que nunca. El hecho de familiarizarse con las opiniones legales de los grandes rabinos del pasado era una manera de asimilar la tradición y comulgar con los sabios. En la *yeshivah*, los métodos de estudio eran tan cruciales como el material mismo, y el objetivo de la educación no era adquirir más conocimiento sobre este mundo, sino una búsqueda de lo divino en una sociedad que había intentado excluir a Dios. En el mundo de la *yeshivah* todo era diferente del mundo secular. En la mayor parte de la sociedad, los hombres (todavía considerados como el sexo superior en los años cincuenta) se ocupaban de los negocios, mientras que las mujeres permanecían en la reclusión del hogar. Entre los *jaredim*, era el sexo inferior el que estaba en contacto con lo que los *goyim*[*] consideraban el mundo «real» de los negocios –lo que proclamaba tácitamente su estatus secundario–, mientras que los hombres llevaban una vida protegida y retirada con la verdadera realidad en la *yeshivah*. En el ámbito secular israelí, el ejército se estaba convirtiendo en una institución casi sagrada; el servicio militar era obligatorio para ambos sexos y un hombre permanecía en su unidad militar como oficial de reserva durante toda su vida activa. Sin embargo, los estudiantes de la *yeshivah* estaban excluidos del servicio militar, volvían la espalda al Tsahal,[**] proclamaban que eran los verdaderos «guardianes» del pueblo judío y estaba en la primera línea de una guerra santa contra las fuerzas del mal, que atacaban a la *yeshivah* por todos los frentes.[34]

Para los ultraortodoxos, la modernidad –incluso en el Estado de Israel– era simplemente la más reciente manifestación del *galut*, el estado de exilio y alejamiento de Dios. El Holocausto había revelado su malignidad esencial. Se suponía que un judío no podía sentirse cómodo en un mundo

semejante, aun cuando –paradójicamente– en Israel y América la educación religiosa de la Torah estaba subvencionada con generosidad y florecía mejor que nunca. Sin embargo, a los estudiantes se les enseñaba a mantenerse apartados del mundo secular. Como explicó un educador ultraortodoxo, la *yeshivah* no sólo enseñaba a un joven la «dedicación total a la Torah», sino también cómo «distanciarse de las experiencias de este mundo».[35] Las paredes de la *yeshivah* eran un recordatorio constante de que la Torah jamás podría estar en su elemento en el *galut*. La contracultura se había concebido para promover la separación de los estudiantes de la sociedad secular. Como observó Abraham Woolf en *La educación ante la generación* (1954), la *yeshivah* estaba consagrada a la tarea de revivir el mundo de sus padres y abuelos, a pesar de la indiferencia de los laicos. «Estamos completamente solos en esto. Somos diferentes de todo lo que nos rodea. Los historiadores de la reforma... los poetas [son considerados grandes hombres por todos los otros].» Incluso en el Estado judío, los *jaredim* estaban aislados. «Las calles llevan el nombre de figuras históricas a quienes nosotros vemos bajo una luz negativa. Somos diferentes.»[36]

La rebelión ultraortodoxa contra la modernidad racional consiste principalmente en un alejamiento. Pero en este periodo, el jasidismo de Lubavitch, que durante mucho tiempo había desarrollado una militancia en su *yeshivah* en Rusia, pasó a la ofensiva. Los bolcheviques habían aniquilado casi totalmente a este movimiento jasidista: se cerraron las escuelas y academias judías, el estudio de la Torah fue proscrito y considerado contrarrevolucionario y la confrontación significaba la inanición, la reclusión o la muerte. El sexto rabino, Yosef Isaac Schneersohn (1880-1950), sólo podía ver estas medidas como los «dolores de parto del Mesías». Para los religiosos, no era suficiente retirarse y aislarse del exterior, pues el jasidismo debía tratar de conquistar el mundo moderno para Dios. En Rusia, el rabino organizó un movimiento clandestino judío, donde los graduados de la *yeshivah* daban clases sobre la Torah y el Talmud y enseñaban a los jóvenes a observar los mandamientos. Después, el rabino se exilió, pero continuó su trabajo desde Polonia, reorganizando y centralizando su movimiento de acuerdo con las líneas modernas, y usó la nueva tecnología de las comunicaciones para

mantenerse en contacto con los *jasidim* de *habad* de todo el mundo. Cuando Schneersohn se vio obligado a huir de Hitler y llegó a Estados Unidos, continuó su misión e inició una campaña de propaganda para reformar a los judíos que se habían asimilado o se sentían desarraigados en el Nuevo Mundo. En lugar de una retirada, se produjo una expansión. En 1949, el rabino tomó la gran decisión de fundar Kfar Habad, el primer establecimiento jasidista en Israel. No había superado su hostilidad al sionismo, pero creía que, en estos Últimos Días, su misión también debía ser llegar a los judíos en la tierra profanada de Israel.[37]

En 1950, el sexto rabino falleció y fue sucedido por su yerno, el rabino Menajem Mendel Schneerson (1904-1994). Este sorprendente acontecimiento reflejó la disposición de *habad* a aceptar el mundo secular en un intento de convertirlo. El séptimo rabino no había sido educado en una *yeshivah*, sino que tuvo una educación moderna: estudió filosofía judía en Berlín e ingeniería naval en la Sorbona. Cuando llegó a Estados Unidos en 1941, trabajó para la Armada, pero también contribuyó en la misión de su suegro. Aquí aparecía un rabino que era un verdadero producto del mundo moderno, capaz de movilizar su jasidismo en una eficiente campaña de difusión para salvar a los judíos de todo el mundo. Ahora, no sólo los estudiantes de la *yeshivah* eran los soldados en el ejército del rabino, sino que lo era cada judío *jasid*. El rabino preparó cuidadosamente su campaña y en los años setenta lanzó una inmensa ofensiva contra la secularización y la asimilación. Miles de jóvenes *jasidim* fueron enviados a buscar hogares *habad* en ciudades distantes, donde los judíos eran una minoría o estaban totalmente secularizados. El hogar sería un centro «de paso», donde se proporcionaba información acerca del judaísmo, se realizaban las ceremonias y festivales del *shabat*, y se dictaban clases y conferencias. Otros jóvenes *jasidim* serían enviados a las plazas y calles de Estados Unidos, donde abordarían a los judíos transeúntes y los convencerían de cumplir uno de los mandamientos en público, como ponerse en la frente los *tefil·lin* (filacterias) y recitar una oración. La idea era que el rito haría surgir el «destello» divino alojado en el alma de cada judío y despertaría su santidad esencial.[38]

El rabino se sentía cómodo en el mundo. Su conocimiento científico coexistía con el antiguo *mythos* del jasidismo *habad*. Sus estudios de biología marina no le habían privado de su visión de los destellos divinos. Además, había desarrollado un devoto mesianismo y ganado las elecciones para el liderazgo del movimiento *habad* al declarar que estaba en comunión mística con el sexto rabino fallecido. En su espiritualidad, el *logos* y el *mythos* eran fuentes de discernimiento complementarias. Interpretaba la Biblia tan literalmente como cualquier fundamentalista protestante, convencido de que el mundo había sido creado por Dios hacía seis mil años en sólo seis días. Pero también creía que los descubrimientos de la ciencia moderna acerca de la conexión entre el cuerpo y el alma, o entre la materia y la energía, conducían a los seres humanos a una nueva apreciación de la unidad orgánica de la realidad que, a su vez, los predisponía al monoteísmo.[39] Organizó su gran campaña sobre líneas modernas y supo cómo aprovechar sus recursos y hablar a los hombres secularizados. Sin embargo, fueron la mitología y el misticismo de *habad* los que dieron a este movimiento jasidista la confianza para introducirse en el mundo, en lugar de retirarse defensivamente de él. Los rabinos recientes se habían opuesto al espíritu de la Ilustración, pero Schneur Zalman, el primer rabino y fundador de *habad*, había ayudado a los *jasidim* a adoptar un punto de vista positivo del mundo de su época. El séptimo rabino parecía haber retornado a este espíritu original usando sus poderes racionales dentro de un contexto mítico, como había hecho el propio Zalman. El *habad* se negó a aceptar la separación moderna de lo sagrado y lo profano. Todo, aunque fuera mundano, contenía un destello de lo divino. No había nadie que se pudiera declarar «judío secular» e incluso el *goy* tenía un potencial de santidad. Hacia el final de su vida, convencido de la inminencia del final de los tiempos, el rabino comenzó una misión para los gentiles de América, que reconocía que habían sido bondadosos con los judíos. Los *jasidim* habían sufrido mucho en el periodo moderno e incluso se habían enfrentado a la extinción, pero el rabino los había entrenado a no ver el *galut* bajo una luz totalmente perversa y a no alimentar fantasías de odio y revancha, sino a ver el mundo como un lugar en el cual podían reintroducir lo divino.[40]

En Estados Unidos, los fundamentalistas protestantes emprenderían más adelante una contraofensiva dirigida a la modernidad que los había derrotado, pero durante este periodo se concentraron, como los judíos ultraortodoxos, en crear su propia contracultura defensiva. Después del juicio de Scopes, se retiraron del ámbito público y se refugiaron en sus propias iglesias y colegios. Los cristianos liberales suponían que la crisis fundamentalista se había superado. A finales de la segunda guerra mundial, los grupos fundamentalistas parecían marginales e insignificantes y las principales congregaciones atraían a la mayoría de los creyentes. Pero en lugar de desaparecer, los fundamentalistas estaban echando profundas raíces en el ámbito local. Todavía había una cantidad considerable de conservadores dentro de las principales congregaciones que habían perdido toda esperanza de expulsar a los liberales, pero no habían renunciado a su creencia en los «fundamentos» y se mantenían apartados de la mayoría. Los más radicales formaron sus propias iglesias, especialmente los premilenaristas, quienes lo consideraban un deber sagrado, mientras esperaban el «rapto» para separarse de los liberales profanos. Empezaron a fundar nuevas organizaciones y redes dirigidas por una nueva generación de evangelistas. En 1930, existían al menos cincuenta universidades fundamentalistas en Estados Unidos. Durante los años de la gran depresión se fundaron otras veintiséis, y el Wheaton College fundamentalista de Illinois fue la facultad de Humanidades de más rápido crecimiento en Estados Unidos. Los fundamentalistas también crearon sus propios imperios editoriales y de radiodifusión. Cuando llegó la televisión, en los años cincuenta, los jóvenes Billy Graham, Rex Humbard y Oral Roberts iniciaron sus ministerios como «telepredicadores» y reemplazaron a los viejos evangelistas itinerantes.[41] Una enorme red de comunicaciones, aparentemente invisible, conectaba a los fundamentalistas de toda la nación. Se sentían forasteros, desplazados a la periferia de la sociedad, pero sus nuevas universidades, emisoras de radio y canales de televisión les proporcionaban un hogar en el mundo hostil.

En la contracultura que los fundamentalistas protestantes estaban creando, sus universidades eran enclaves seguros y sagrados en medio de la profanación que los rodeaba. Procuraban crear un santuario por medio de la

segregación. La Universidad Bob Jones, fundada en Florida en 1927 –y trasladada a Tennessee antes de encontrar su sede final en Greenville (Carolina del Sur)– reflejaba el *ethos* de la nueva institución fundamentalista. El fundador, un evangelista de los primeros años del siglo XX, no era un intelectual, pero deseaba encontrar lo que él llamaba una institución «segura» que pudiera ayudar a los jóvenes a preservar su fe mientras se preparaban para luchar contra el ateísmo que –según él– estaba penetrando en las universidades laicas.[42] Se les enseñaba a los estudiantes un «cristianismo del sentido común» junto con las artes liberales. Todos estaban obligados a seguir al menos un curso de la Biblia cada semestre, asistir a la capilla y adoptar un estilo de vida «cristiano», con reglas estrictas sobre la vestimenta, la interacción social y el compañerismo. La desobediencia y la deslealtad eran «pecados imperdonables», insistía Jones, y no se iban a tolerar.[43] El cuerpo docente y los estudiantes tenían que acatar estas normas. La universidad era un mundo en sí mismo: incluso se tomó la difícil decisión de no buscar la acreditación académica, ya que pensaban que un compromiso semejante con la clase dirigente secular sería pecaminoso.[44] Este sacrificio permitía a la universidad, como contrapartida, ejercer un control más estricto sobre las admisiones, los programas de estudio y los recursos de biblioteca.

La disciplina era esencial, ya que los estudiantes de la universidad sabían que estaban en guerra. Como explicaba un catálogo para estudiantes no graduados, la universidad está en contra de «todos los ataques ateos, agnósticos y humanísticos que se hacen a las Sagradas Escrituras», de todas «las posiciones llamadas modernistas, liberales y neoortodoxas» y del «compromiso antibíblico de los “nuevos evangélicos” y las prácticas antibíblicas de los “carismáticos”».[45] Los estudiantes y el cuerpo docente se habían retirado del mundo para proteger su fe de los ataques de estos enemigos. Esta «separación», según el hijo de Bob Jones (Bob Jones II), era «la verdadera base de un testimonio fundamental».[46] Desde este bastión de la fe, los estudiantes defenderían fervientemente «la autoridad e infalibilidad bíblica», atacando a «los enemigos de la fe».[47] Esta universidad tuvo poca influencia sobre la academia norteamericana, pero un gran impacto sobre la nación cristiana. La Universidad Bob Jones se ha

convertido en el más importante proveedor de docentes fundamentalistas del país; sus graduados son conocidos por su disciplina y motivación, no por su amplitud de miras.

Las universidades fundamentalistas y los institutos bíblicos creados durante estos años eran, como las escuelas judías ultraortodoxas, ciudadelas separatistas. Los fundamentalistas protestantes pensaban que su fe estaba en peligro; habían sido desplazados del centro de la vida norteamericana y habían aprendido a mirarse como «los que estaban del otro lado de la puerta».[48] La militancia expresaba una profunda ira. Ésta saldría a relucir en esos años a través de los pronunciamientos de los cristianos más extremistas, que expresaban muchos de los temores, odios y prejuicios de los sectores más marginados de la población. Gerald Winrod, un baptista que organizó un grupo denominado Defensores de la Fe Cristiana con la intención de oponerse a la enseñanza de la teoría de la evolución en los años veinte, viajó a la Alemania nazi durante la década siguiente y volvió decidido a exponer la «amenaza judía» al pueblo norteamericano. Al mismo tiempo, denunció el «New Deal judío» de Roosevelt como satánico. Con Carl McIntyre y Billy James Hargis, Winrod condenó todas las tendencias «liberales» en Estados Unidos. Los fundamentalistas culpaban a los liberales, no importaba su matiz, laico o cristiano, por la situación marginal en la que se encontraban los «verdaderos» cristianos. Estaban comenzando a reclamar su derecho político. En el siglo XIX, los evangélicos consideraban que el patriotismo era una idolatría, pero ahora había llegado a ser un deber sagrado defender el estilo de vida norteamericano. Hargis había fundado la denominada Cruzada Cristiana y era un pastor anticomunista que veía a la Unión Soviética como satánica y luchaba incansablemente contra lo que consideraba una infiltración comunista: desde su punto de vista, la prensa liberal, los docentes izquierdistas y el Tribunal Supremo eran parte de una conspiración para convertir Estados Unidos en una nación «roja». Carl McIntyre, que se había separado de la Iglesia presbiteriana para fundar la Iglesia Presbiteriana Bíblica y el Seminario de la Fe Teológica, veía enemigos ocultos en todas partes. Las principales congregaciones eran una fracción de un complot satánico para destruir el cristianismo en América. En los años cincuenta, McIntyre se unió

a la cruzada anticomunista del senador Joseph McCarthy. Estos extremistas no tenían muchos adeptos, pero ejercían una gran influencia. En 1934, unas seiscientas mil personas se suscribieron a *Defender Magazine*, de Winrod, y ciento veinte mil leían *Christian Beacon* [El faro cristiano], de McIntyre. Este último llegó a tener una gran audiencia con su programa de radio *Twentieth Century Christian Hour*, que condenaba a todos los cristianos que no suscribieran su teología del odio y a todo el clero liberal que podía parecer benigno y cristiano para los desinformados, pero que en realidad eran «ateos, comunistas, profanadores de la Biblia, vituperadores y obsesos sexuales que son hijos de monstruos de ojos verdes».[49]

El fundamentalismo se había convertido en una religión del odio, pero, al igual que en el caso del judaísmo ultraortodoxo, este sentimiento violento surgía de un profundo temor. Esto resultó evidente con el premilenarismo, que llegó a ser el sello distintivo del movimiento durante este periodo. En el tiempo de la segunda guerra mundial, sólo los premilenaristas se llamaban a sí mismos «fundamentalistas»; los otros cristianos conservadores, como Billy Graham, preferían llamarse «evangélicos»: la obligación de salvar almas en esta civilización corrupta exigía cierto grado de cooperación con otros cristianos, de cualquier creencia teológica. Sin embargo, los fundamentalistas propiamente dichos insistían en el sectarismo y la segregación.[50] Los años de la guerra parecían haber demostrado que el optimismo posmilenarista de los liberales había sido frustrado; los fundamentalistas consideraban a la nueva Organización de Naciones Unidas (ONU) tan negativa como la Sociedad de Naciones. El mundo debía prepararse para la dictadura del Anticristo y la consecuente tribulación. No podía haber ninguna paz mundial. «La Biblia contradice semejante sueño utópico», escribía Herbert Lockyear en 1942. «Ésta no va a ser la última guerra. Los horrores presentes se van a multiplicar para causar aún más sufrimiento.»[51] Se trataba de una perspectiva diametralmente opuesta a la visión de la elite liberal. En Estados Unidos existían «dos naciones», incapaces de compartir su propia visión del mundo moderno. La visión premilenarista confirmaba la sensación de total impotencia que sentían los fundamentalistas. Creían que la bomba atómica había sido anunciada por san Pedro, quien había profetizado que en el último día, «el cielo se

disiparía con un estruendo, los elementos se encenderían y se caerían a pedazos, la tierra y todo lo que contiene se consumiría en el fuego».[52] No había ninguna esperanza de prevenir el holocausto final, expresaba David Grey Barnhouse en la revista *Eternity* en 1945: «El plan divino avanza hacia su culminación inevitable». En su exitoso libro *The Atomic Age and the Word of God* [La era atómica y la palabra de Dios] (1948), el escritor fundamentalista Wilbur Smith aducía que la bomba demostraba que los literalistas siempre habían tenido razón.[53] Las predicciones exactas de la explosión atómica en las Sagradas Escrituras mostraban que la Biblia era infalible y que se debía leer de acuerdo con su sentido literal.

Pero esta perspectiva fatalista también daba a los fundamentalistas, que se sentían despreciados y excluidos de la cultura dominante, un sentido de seguridad y superioridad. Ellos habían tenido una información privilegiada, rechazada por los laicos o cristianos liberales, y sabían lo que realmente estaba ocurriendo. Los sucesos catastróficos del siglo XX estaban conduciendo realmente a la victoria final de Cristo. Además, el holocausto atómico no afectaría a los verdaderos creyentes, puesto que, como hemos visto, estaban convencidos de que antes del fin ascenderían a los cielos en un «rapto». Sólo sufrirían esos tormentos finales los apóstatas y los incrédulos. Por lo tanto, el premilenarismo estaba alimentando el resentimiento de los fundamentalistas al permitirles cultivar fantasías de revancha, que estaban muy alejadas del espíritu de los Evangelios. También había una contradicción en su visión aparentemente positiva del nuevo Estado de Israel.

El pueblo judío había tenido un papel central en la visión de John Darby, el fundador del premilenarismo. Los fundamentalistas se habían emocionado profundamente con la Declaración Balfour en 1917, y la creación real del Estado de Israel en 1948 fue considerada por el predicador fundamentalista Jerry Falwell como «el signo más importante... del inminente retorno de Jesucristo»; para Darby, el día en que Ben Gurión anunció la creación del Estado de Israel –el 14 de mayo de 1948– fue el más importante de la historia desde la ascensión de Jesús.[54] El apoyo a Israel era obligatorio; la historia de Israel estaba determinada por Dios

desde toda la eternidad, más allá de la influencia y el control humanos. Cristo no podía volver y los Últimos Días no podían comenzar, a menos que los judíos estuvieran viviendo en Tierra Santa.[55]

Los fundamentalistas protestantes eran sionistas entusiastas, pero su visión tenía un lado más oscuro. John Darby creía que el Anticristo masacraría a dos tercios de los judíos que vivieran en Palestina en el fin de los tiempos: Zacarías lo había anunciado y, al igual que las demás profecías, sus palabras debían interpretarse literalmente.[56] Algunos fundamentalistas veían el Holocausto como el último esfuerzo de Dios para convertir a los judíos y como una anticipación de algo peor por venir. En *Israel and Profhecy* [Israel y la profecía], el prolífico escritor fundamentalista John Walvoord daba un calendario detallado de esta persecución final de los judíos, basada en un conjunto de profecías. El Anticristo ayudaría a los judíos a reconstruir su Templo y les diría que es el Mesías, pero luego instalaría su propia imagen en el nuevo Templo como un objeto de culto. Después de esta apostasía, 144.000 judíos rechazarían al Anticristo y se convertirían al cristianismo. Pero entonces, desataría una persecución implacable e innumerables judíos morirían como mártires. Solamente unos pocos escaparían y estarían presentes para recibir a Jesús en su segundo advenimiento.[57] Al mismo tiempo que estos fundamentalistas protestantes celebraban el nacimiento del nuevo Israel, cultivaban fantasías de un genocidio postrero en el fin de los tiempos. El Estado judío había llegado a existir sólo para cumplir una profecía cristiana. Por lo tanto, el destino de los judíos en los Últimos Días sería sombrío, puesto que estarían condenados a sufrir, aun cuando aceptaran a Cristo. Los protestantes norteamericanos no habían sufrido como los judíos, pero su visión de la modernidad también era sombría y desconsoladora. Los fundamentalistas habían desarrollado su lectura «científica» y literal de las Sagradas Escrituras en respuesta al espíritu racionalista del mundo moderno, pero si la verdadera prueba de una visión religiosa es que ayuda a los creyentes a cultivar la virtud esencial de la compasión –una enseñanza que transmiten los Evangelios y las cartas de san Pablo, además del Apocalipsis de Juan–, parecían estar fracasando como movimiento religioso, así como durante el

juicio de Scopes su ciencia se mostró defectuosa. En realidad, la lectura literal de los pasajes seleccionados de la Biblia los había alentado a asimilar las tendencias genocidas ateas de la modernidad.

Hasta entonces, los musulmanes no habían producido ningún movimiento fundamentalista, simplemente porque su proceso de modernización aún no había avanzado lo suficiente. Todavía estaban en la etapa de reformar sus tradiciones religiosas para responder a los nuevos desafíos de la modernidad y usar el islam para ayudar al pueblo a comprender el espíritu del Nuevo Mundo. En Egipto, un joven maestro difundió entre las clases más bajas las ideas de al-Afgani, Abdu y Rida, cuyas reformas siempre habían estado confinadas a un pequeño círculo de intelectuales. Ésta fue en sí misma una iniciativa modernizadora. Los reformadores más antiguos todavía estaban determinados por el *ethos* conservador y, como la mayoría de los filósofos premodernos, habían sido elitistas y no consideraban a las masas capaces de un pensamiento abstracto. Hasan al-Banna (1906-1949) encontró una manera de convertir sus ideas reformadoras en un movimiento masivo. En El Cairo había recibido una educación religiosa tanto tradicional como moderna y había estudiado en Dar al-Ulum, el principal instituto de preparación para docentes, que proporcionaba una educación superior en ciencias. Pero al-Banna también era un sufí y los ritos y ejercicios espirituales del sufismo siguieron siendo importantes para él durante toda su vida.[58] Para al-Banna, la fe no era una aceptación conceptual de una doctrina; era algo que sólo podía comprenderse si era vivido y se practicaban cuidadosamente sus rituales. Sabía que los egipcios necesitaban de la ciencia y la tecnología occidental, y también comprendía que su sociedad debía modernizarse en materia política, social y económica. Pero estas cuestiones prácticas y racionales se debían abordar junto con una reforma espiritual y psicológica.[59]

Al igual que la mayoría de los estudiantes en El Cairo, al-Banna y sus amigos estaban conmovidos por la confusión política y social en la ciudad.[60] Había un estancamiento: los partidos políticos comprometidos en

un debate clamoroso e improductivo todavía eran manipulados por los británicos que, a pesar de la «independencia» egipcia, seguían controlando la nación. Cuando al-Banna aceptó su primer puesto docente en Ismailiyya, en la zona del canal de Suez, donde se habían refugiado los británicos, la humillación de su pueblo le afectó mucho. Los ingleses y otros expatriados no tenían ningún interés en la población local, pero manejaban la economía y los servicios públicos con mano firme. Se sentía indignado y avergonzado por el contraste entre las mansiones lujosas de los británicos y las chabolas miserables de los obreros egipcios.[61] Para un musulmán devoto como al-Banna, ésta no era meramente una cuestión política. La condición de la comunidad musulmana *(umma)* es un valor religioso tan crucial en el islam como la formulación de una doctrina particular en el cristianismo. Al-Banna estaba muy afligido por la situación de su pueblo, como podría estarlo un fundamentalista protestante cuando pensaba que había sido impugnada la infalibilidad de la Biblia o como se sentía un judío ultraortodoxo cuando veía la profanación sionista de Tierra Santa. Le preocupaba especialmente ver al pueblo alejarse de las mezquitas. La mayoría de los egipcios no habían sido incluidos en el proceso de modernización, se sentían desconcertados por las ideas occidentales que encontraban en los numerosos periódicos y revistas que se publicaban en El Cairo y parecían ser indiferentes al islam. Los ulemas habían vuelto sus espaldas a la escena moderna y no podían ofrecer al pueblo ninguna guía eficaz, mientras que los políticos no hacían ningún intento sostenido para tratar de resolver los problemas sociales, económicos o educativos de las masas.[62] Al-Banna decidió que había que hacer algo. Era absurdo mantener discusiones elevadas acerca del nacionalismo y la futura relación de Egipto con Europa cuando la mayor parte de la población se sentía confundida y desmoralizada. Según él, el pueblo sólo podría encontrar alivio espiritual si retornaba a los principios fundamentales del Corán y la Sunna.

Al-Banna organizó a unos pocos amigos para pronunciar «sermones» improvisados en las mezquitas y los cafés.[63] Allí proclamaba que el impacto de Occidente y los cambios políticos recientes los habían desorientado y que ya no comprendían su religión. El islam no era una ideología de tipo occidental ni un conjunto de doctrinas. Era un estilo de vida, y si se vivía

sincera y plenamente, los musulmanes recuperarían ese dinamismo y esa energía que habían tenido en otros tiempos, antes de haber sido colonizados por los extranjeros. Para que la comunidad árabe fuera otra vez poderosa, debían redescubrir sus almas musulmanas.[64] Aun cuando al-Banna sólo tenía algo más de veinte años de edad, impresionaba al público. Era carismático y decidido y podía conseguir que la gente le siguiera. Una tarde, en marzo de 1928, seis trabajadores locales de Ismailiyya fueron a verlo y le pidieron que se pusiera en acción:

> «No conocemos la manera práctica de alcanzar la gloria del islam y servir al bienestar de los musulmanes. Pero estamos cansados de esta vida de humillación y restricción. Vemos que los árabes y los musulmanes no tienen ningún estatus ni dignidad alguna. No son más que mercenarios que sirven a los extranjeros. No tenemos más que esta sangre... y estas almas... y estas pocas monedas. Somos incapaces de ver cuál es el curso de acción tal como tú lo percibes, ni conocemos la manera de servir a la patria, a la religión y a la *umma* tal como tú sabes».[65]

Al-Banna quedó conmovido por esta súplica. Juntos, él y sus visitantes, se comprometieron bajo juramento a ser las «tropas *[jund]* para el mensaje del islam». Esa noche se fundó la al-Ijwan al-Muslimun [Sociedad de los Hermanos Musulmanes], rápidamente extendida a partir de aquel insignificante comienzo. Cuando al-Banna murió, en 1949, existían dos mil filiales de la sociedad en todo Egipto, que juntas reunían entre trescientos mil y seiscientos adeptos. Fue la única organización en Egipto que representaba a todos los grupos de la sociedad, incluyendo a los funcionarios públicos, los estudiantes, los campesinos y los potencialmente influyentes obreros urbanos.[66] Durante la segunda guerra mundial, la sociedad llegó a ser uno de los grupos más poderosos en la escena política egipcia.

A pesar de la imagen militante que había caracterizado a la sociedad desde la primera noche de su existencia, al-Banna siempre insistía en que no tenía ninguna intención de tomar el poder ni de dar un golpe. El principal objetivo de la Sociedad de los Hermanos Musulmanes era la educación. Creía que cuando el pueblo hubiera asimilado el mensaje del islam, la nación llegaría a ser musulmana sin una transición violenta. Desde el mismo comienzo, al-Banna formuló un programa de seis puntos que estaba inspirado en los movimientos reformadores *(salafiyyah)* de al-

Afgani, Abdu y Rida: 1.º, interpretar el Corán dentro del espíritu de la época; 2.º, unir fuerzas con las naciones islámicas; 3.º, elevar el nivel de vida y establecer el orden y la justicia social; 4.º, luchar contra el analfabetismo y la pobreza; 5.º, liberar las tierras musulmanas del dominio extranjero, y 6.º, promover la paz y la fraternidad musulmana en todo el mundo.[67] Al-Banna no pretendía que su hermandad fuera violenta ni radical, sino que se interesara principalmente en la reforma fundamental de la sociedad musulmana, que había sido apartada de sus raíces y socavada por la experiencia colonial.[68] Los egipcios habían llegado a considerarse, injustificadamente, inferiores a los europeos. Ellos también poseían tradiciones culturales refinadas, que les servirían mejor que cualquier ideología importada.[69] No tendrían que copiar las revoluciones francesa o rusa porque, 1300 años antes, el profeta Mahoma ya había proclamado la necesidad de libertad, igualdad, fraternidad y justicia social. La Sharia se adaptaba a la sociedad musulmana de una manera que ninguna ley o código extranjero podía hacerlo. Si los musulmanes insistieran en imitar a otros pueblos, seguirían siendo «híbridos culturales».[70]

Pero los primeros miembros de la hermandad tenían que volver a familiarizarse con el islam. No había ningún atajo para la libertad y la dignidad; los musulmanes tendrían que reconstruir su sociedad de la nada. A través de los años, al-Banna desarrolló un sistema moderno y eficaz que se evaluaba y examinaba constantemente. En 1938, los miembros se dividieron en «batallones»; cada uno consistía en tres grupos: uno de trabajadores, otro de estudiantes y un tercero de empresarios y funcionarios públicos. Los grupos se reunían una vez al mes para pasar la noche juntos en oración e instrucción espiritual. En 1943, cuando se vio que este sistema no había producido la cantidad de adeptos que se esperaba, los «batallones» fueron reemplazados por «familias», cada una de las cuales tenía diez miembros y era una unidad responsable de sus acciones. Los miembros de la «familia» se reunían todos los meses y se supervisaban mutuamente para asegurar que todos observaran los «pilares» y evitaran el juego, el alcohol, la usura y el adulterio. El sistema familiar mejoró el vínculo de los musulmanes en una época en que la sociedad egipcia se estaba

fragmentando bajo las presiones de la modernización. Cada «familia» pertenecía a un «batallón» más amplio, que se mantenía en contacto con los cuarteles generales.[71]

En esa época, un movimiento cristiano reformador intentaba sentar doctrina; esto se debía en parte al racionalismo de la cultura occidental moderna, que había llegado a considerar que la fe se trataba de la adhesión a un conjunto de creencias. Pero la Sociedad de los Hermanos Musulmanes se manejaba de acuerdo con la religiosidad conservadora de la Sharia, que ayudaba a los musulmanes a desarrollar el arquetipo mahometano dentro de ellos mismos, viviendo de una manera determinada. Sin embargo, este tipo de religiosidad tradicional tenía una apariencia moderna. Los ritos, oraciones y disciplinas éticas estaban destinados a crear una orientación interior hacia Dios, similar a la del Profeta. Al-Banna creía que las instituciones y reformas modernas sólo podían tener sentido para los musulmanes dentro de este contexto espiritual. En 1945, en una reunión muy concurrida, al-Banna decidió que había llegado el momento de establecer un programa de bienestar social, lo que era muy necesario, pero se trataba de algo que ningún gobierno pudo abordar de una manera eficaz. Los miembros de la hermandad construían escuelas para niños y niñas, junto a las mezquitas, tan pronto como establecían una nueva filial.[72] También fundaron la agrupación Caminantes, un movimiento moderno de exploradores donde se entrenaban física y prácticamente los miembros más jóvenes; los Caminantes se convirtieron en el grupo juvenil más poderoso de la nación en la época de la segunda guerra mundial.[73] Estos servicios llegarían a ser aún más modernos y eficientes. Los hermanos disponían de escuelas nocturnas para trabajadores y academias para los exámenes de la administración pública;[74] fundaron clínicas y hospitales en áreas rurales y los Caminantes también participaban activamente en mejorar la educación sanitaria en los distritos pobres y campesinos del país. La hermandad fundó sindicatos obreros modernos e instruyó a los trabajadores sobre sus derechos. Hicieron públicos algunos de los peores abusos laborales y contribuyeron a la creación de empleos al establecer sus propias fábricas e industrias de tejidos, construcción e ingeniería.[75]

Los enemigos de la Sociedad de los Hermanos Musulmanes siempre acusaron a al-Banna de haber creado un «Estado dentro del Estado». El fundador había desarrollado una contracultura sumamente eficaz que ponía de relieve las deficiencias del gobierno de una manera desafiante.[76] Llamaba la atención sobre la negligencia del gobierno en temas como la educación y las condiciones laborales; el hecho de que sólo la hermandad hubiera sido capaz de atraer al campesinado también era perturbador. Pero lo más importante era que todas las instituciones de la sociedad tenían una identidad definidamente musulmana. Todas sus fábricas tenían mezquitas y daban tiempo a los trabajadores para decir sus oraciones; de acuerdo con el mensaje social del Corán, las condiciones laborales y el sueldo eran buenos; los trabajadores tenían seguro de salud y vacaciones dignas, y las disputas se arbitraban con justicia. El éxito extraordinario de la hermandad fue una demostración clara de que, más allá de lo que afirmaran los intelectuales y eruditos, el pueblo egipcio quería ser religioso. También mostraba que el islam podía ser progresista. No había un retorno servil a las prácticas del siglo VII. Los hermanos eran sumamente críticos del nuevo reino wahabí de Arabia Saudí y condenaban sus interpretaciones literales de la ley islámica, como amputar las manos a los ladrones o lapidar a las adúlteras.[77] No tenían ideas definidas acerca del tipo de gobierno que debería tener el futuro Estado musulmán, pero insistían en que para ser fiel al espíritu del Corán y la Sunna, debía haber una distribución más justa de la riqueza en el reino saudí. Sin duda, sus ideas generales estaban más en armonía con la época: los gobernantes debían ser elegidos (al igual que durante el primer periodo musulmán) y, tal como habían establecido los califas «justos» *(rashidun)*, un gobernante debía ser responsable ante el pueblo y no gobernar dictatorialmente. Pero al-Banna siempre había pensado que las discusiones precisas acerca de un posible Estado musulmán eran prematuras, porque para eso era necesario hacer una amplia preparación básica.[78] Al-Banna sólo pedía que se le permitiera a Egipto crear su propio Estado; los soviéticos habían elegido el comunismo y Occidente la democracia; las naciones donde la población musulmana era predominante debían tener el derecho de construir su organización política sobre una base islámica, cuando y como lo desearan.[79]

La Sociedad de los Hermanos Musulmanes no era perfecta. Debido a su gran atractivo para las masas, solía ser antiintelectual. Sus pronunciamientos a menudo eran defensivos y santurrones. La imagen que los hermanos tenían de Occidente había sido tergiversada por la experiencia colonial y en ella destacaba su codicia, su tiranía y su decadencia espiritual. El objetivo del imperialismo occidental no había sido, como decía uno de los portavoces de la hermandad, sólo «humillarnos, ocupar nuestras tierras y comenzar a destruir el islam».[80] Los líderes de la agrupación eran intolerantes con la disensión en sus filas. Al-Banna insistía en la obediencia absoluta y no delegaba responsabilidades. Como resultado, después de su muerte, nadie pudo ocupar su lugar y la sociedad se destruyó debido a luchas internas estériles. Pero su error más serio y perjudicial fue el surgimiento en 1943 de una unidad terrorista conocida como al-Jihaz al-Sirri (El Aparato Secreto), que se mantuvo como un grupo marginal y separado de la hermandad.[81] De todos modos, como era una unidad clandestina, hay muy poca información sobre ella, pero en su concluyente estudio sobre la hermandad, Richard P. Mitchell cree que, en 1948, la unidad solamente tenía unos mil miembros y que la mayoría de los hermanos jamás había oído hablar de su existencia hasta esa fecha.[82] Para la mayor parte de los miembros, la reforma social y espiritual era la razón de ser de la hermandad y detestaban el terrorismo, pero una vez que un movimiento ha comenzado a asesinar en nombre de Dios, se embarca en una empresa nihilista que niega los valores religiosos más fundamentales.

La década de 1940 fue muy turbulenta en Egipto. Resultó obvio que la democracia liberal había fracasado y la mayoría de los egipcios era muy pesimista acerca del sistema parlamentario. Ni los británicos ni los nacionalistas egipcios habían comprendido que no era posible imponer un sistema moderno de gobierno en una nación que, como resultado de una modernización rápida y superficial, todavía era básicamente feudal y agraria. Entre 1923 y 1950, el partido nacionalista Wafd había ganado diecisiete elecciones generales, pero sólo se le había permitido gobernar en cinco ocasiones, porque el palacio o los británicos obligaban a renunciar a sus candidatos.[83] En 1942, los nacionalistas también perdieron el respeto del pueblo cuando los británicos obligaron a dimitir al primer ministro pro

germano y lo reemplazaron por un gobierno del Wafd, como un mal menor. Durante la segunda guerra mundial había una atmósfera de violencia en El Cairo y una desesperanza que después se agravó con la ignominiosa derrota de los cinco ejércitos árabes –incluyendo el de Egipto– que invadieron Palestina después de la creación del Estado de Israel en 1948. La pérdida de Palestina y la indiferencia aparente del mundo a la situación de los setecientos cincuenta mil refugiados, que se vieron forzados a abandonar sus hogares en 1948, demostraba la impotencia de los musulmanes en el mundo moderno. Los árabes todavía se refieren a los acontecimientos de 1948 como *al-Nakhbah*: un «desastre» de proporciones cósmicas. En este clima sombrío, algunos creían que el terror era el «único camino».[84] Ésta era indudablemente la opinión de Anwar al-Sadat, quien a finales de los años cuarenta, antes de llegar a ser presidente de Egipto, había fundado una «sociedad asesina» para atacar a los británicos en la zona del canal de Suez y a los políticos egipcios de los que se pensaba que «colaboraban» con ellos. También surgieron otros grupos paramilitares que veían la violencia como el único camino: los «camisas verdes», que eran fieles al palacio, y los «camisas azules», que estaban asociados con el partido Wafd.[85]

Quizá fuera inevitable que la Sociedad de los Hermanos Musulmanes, que entonces era uno de los principales actores en la escena política egipcia, también tuviera su ala terrorista, pero no por ello dejó de ser un acontecimiento trágico. No se sabe hasta qué punto al-Banna pudo haber estado implicado en las actividades de al-Jihaz al-Sirri. Siempre las denunció, pero durante esos años también era virulento en sus denuncias al gobierno.[86] Al-Banna no podía controlar a la unidad terrorista cuyas actividades desencadenaron una serie de hechos que lo condujeron a su muerte, afectaron la credibilidad moral de la Sociedad de los Hermanos Musulmanes y, finalmente, la llevaron a su destrucción. En marzo de 1948, los miembros de al-Jihaz al-Sirri comenzaron una campaña de terror que se inició con el asesinato del prestigioso juez Ahmed al-Jazinder, continuó durante todo el verano con ataques violentos y atentados con bombas en los distritos judíos de El Cairo, en los cuales se dañaron propiedades y muchas

personas resultaron heridas o perdieron la vida, y culminó el 28 de diciembre del mismo año con el asesinato del primer ministro Muhammad al-Nuqrashi.

La hermandad repudió estos asesinatos y al-Banna expresó su horror ante el asesinato de al-Nuqrashi.[87] A pesar de ello, el nuevo primer ministro, Ibrahim al-Hadi, aborrecido por todos los sectores sociales, aprovechó la oportunidad para eliminar la hermandad, que había llegado a ser demasiado poderosa. La sociedad fue liquidada, y sus miembros perseguidos, arrestados y torturados. A finales de julio de 1949, cuando al-Hadi dimitió, había cuatro mil hermanos en prisión.[88] Pero el 12 de febrero de 1949, al-Banna había sido asesinado en la calle frente a las oficinas centrales de la Asociación de Jóvenes Musulmanes, casi seguramente a instancias del primer ministro.

En 1950, la hermandad comenzó a reagruparse secretamente y eligió a un nuevo líder, Hasan Ismail al-Hudaibi, un juez conocido por su moderación y su rechazo de la violencia. Se esperaba que él diera a la sociedad la respetabilidad que tanto necesitaba. Pero al-Hudaibi era inadecuado para la tarea. Sin el firme liderazgo de al-Banna, se desató una lucha entre los líderes de las facciones y al-Hudaibi mostró ser incapaz de controlar a al-Jihaz al-Sirri, que en 1954 propició una nueva caída de la hermandad.

Por entonces gobernaba Egipto un joven e imponente oficial del ejército, Gamal Abd al-Nasser (1918-1970), quien había derrocado el viejo y desacreditado régimen mediante un golpe militar perpetrado el 22 de julio de 1952. Asociado con los Oficiales Libres, empezó a crear una república revolucionaria en Egipto. Nasser representaba un nacionalismo militante que era muy diferente del viejo ideal liberal. A diferencia de los intelectuales egipcios de los años veinte y treinta, los nuevos nacionalistas árabes no estaban fascinados por Occidente y no tenían ningún interés en el «liberalismo» parlamentario que había fracasado de manera tan notoria en Oriente Próximo. El régimen de Nasser era osadamente socialista y buscaba el apoyo soviético. Estaba decidido a expulsar a los británicos de Egipto de una vez por todas; su actitud hacia Israel y Occidente era catártica y desafiante para su pueblo. Había adoptado una política exterior panárabe y

enfatizaba la solidaridad de Egipto con otras naciones asiáticas y africanas, que estaban luchando para liberarse del control europeo. También era un decidido laicista: no permitía que nada interfiriera en el interés nacional, ni siquiera la religión; todo debía estar subordinado al Estado. Con el tiempo, Nasser llegaría a ser el gobernante más popular en Oriente Próximo y el nasserismo sería la ideología dominante. Pero en estos primeros años, Nasser estaba comprometido en una lucha interna; no era muy popular y no podía permitir que ningún gran rival sobreviviera.

Sin embargo, al principio trató de granjearse la simpatía de la hermandad. Los necesitaba y, como era propenso a usar la retórica islámica, los hermanos le dieron su apoyo y los Caminantes tuvieron un papel importante en la restauración del orden después de la revolución de julio. Pero comenzó una tensión incipiente, en especial cuando llegó a ser evidente que, a pesar de su retórica musulmana populista, Nasser no tenía ninguna intención de crear un Estado islámico. Cuando las demandas de al-Hudaibi de una aplicación plena de los principios islámicos llegaron a ser apremiantes, el gabinete de Nasser disolvió la hermandad el 15 de enero de 1954 con el pretexto de que estaba planeando una contrarrevolución.[89] Un núcleo de los hermanos formó un movimiento clandestino de resistencia y el gobierno inició una campaña de difamación acusando a la organización de la posesión de armas ilegales y de un complot con los británicos. Por entonces, el régimen había empezado a promover sus antecedentes islámicos, y Anwar al-Sadat, entonces secretario general del nuevo Congreso Islámico –fundado por Nasser–, escribió una serie de artículos sobre el islam «verdadero» y «liberal» publicados por el gobierno en el periódico semioficial *al-Jamhariyyah*. Sin embargo, la Sociedad de los Hermanos Musulmanes finalmente cedió la ventaja a Nasser cuando el 26 de octubre de 1954 un miembro de la organización, Abd al-Latif, disparó al líder durante una reunión popular.

Nasser sobrevivió al ataque, y su coraje e indiferencia ante el peligro hicieron maravillas por su popularidad. Ahora tenía libertad para acabar definitivamente con la hermandad. A finales de noviembre de 1954, más de mil hermanos fueron arrestados y sometidos a juicio. Sin embargo, muchos otros, que sólo habían sido culpables de distribuir panfletos, jamás

comparecieron ante el tribunal, pero fueron sometidos a torturas mentales y físicas y languidecieron en las prisiones y los campos de concentración de Nasser durante los quince años siguientes. Al-Hudaibi fue sentenciado a cadena perpetua y otros seis líderes de la organización fueron ejecutados.[90] Nasser parecía haber destruido la hermandad y haber detenido el único movimiento islámico progresista en Egipto. El laicismo aparecía victorioso, especialmente cuando Nasser se convirtió en el héroe del mundo árabe dos años después de la crisis de Suez, en la cual no sólo desafió exitosamente a Occidente, sino que impuso una humillante derrota a los ingleses. Pero su triunfo sobre la hermandad resultó ser una victoria pírrica. Los hermanos que pasaron el resto de la vida de Nasser en los campos de concentración habían soportado la embestida violenta del laicismo. Como veremos, fue en estos campos donde algunos abandonaron la visión reformadora de al-Banna y crearon un nuevo fundamentalismo sunní potencialmente violento.

Los iraníes también estaban soportando el asalto de un laicismo desenfrenado. El programa de modernización del sha Reza era aún más acelerado que los que habían emprendido Egipto o Turquía, porque cuando llegó al poder, Irán apenas había empezado a modernizarse.[91] Reza era despiadado. Los opositores fueron simplemente eliminados; una de sus primeras víctimas fue el ayatolá Mudarris, que se había opuesto al sha en la Maylis: fue encarcelado en 1927 y asesinado en 1937.[92] Reza procuraba centralizar la nación por primera vez, pero por los medios más brutales, sofocando las rebeliones y debilitando a las tribus nómadas, que hasta entonces habían sido virtualmente autónomas.[93] Reformó el poder judicial; tres nuevos códigos laicos –civil, comercial y penal– reemplazaron a la Sharia.[94] También intentó industrializar la nación e introducir costumbres modernas. A finales de la década de los años treinta, la mayoría de las ciudades tenían electricidad y centrales de energía. Pero los controles del gobierno dificultaban el desarrollo de una economía capitalista verdaderamente activa, los salarios eran bajos, y la explotación de trabajadores, dominante. Estos métodos draconianos demostraron ser improductivos; Irán era incapaz de lograr la independencia económica. El

Reino Unido todavía poseía la industria floreciente del petróleo, que contribuía muy poco a la economía, e Irán tenía que depender de los préstamos y la inversión extranjera.

El programa de Reza fue inevitablemente superficial. Impuso instituciones modernas sobre las viejas estructuras agrarias, un criterio que había fracasado en Egipto y que tampoco tendría éxito en Irán. Al 90 por ciento de la población que se dedicaba a la agricultura se les dejaba de lado y se aplicaban métodos agrarios tradicionales que seguían siendo improductivos. No había ninguna reforma fundamental de la sociedad. Reza no tenía el menor interés en la situación de los pobres, y mientras el ejército consumía el 50 por ciento del presupuesto, se invertía sólo el 4 por ciento en la educación, que seguía siendo un privilegio de los ricos.[95] Al igual que en Egipto, los iraníes estaban desarrollando dos naciones paralelas que eran cada vez más incapaces de entenderse. Una «nación» comprendía a la pequeña elite occidentalizada de las clases media y alta, que se había beneficiado con el programa de modernización de Reza; la otra consistía en la gran masa de pobres, que estaban confundidos por el nuevo nacionalismo laico del régimen y dependían más que nunca de la guía de los ulemas.

Pero los propios ulemas estaban desconcertados por el impacto de la política de secularización del sha. Reza aborrecía al clero y estaba decidido a limitar su considerable poder en Irán. Su nacionalismo iraní procuraba suprimir el islamismo e inspirarse en la antigua cultura persa de la región. Por consiguiente, trató de abolir las celebraciones de la Ashura en honor del imam Husain –porque reconocía su potencial revolucionario– y se prohibió a los iraníes acudir en peregrinación a La Meca. En 1931, se redujo significativamente la esfera de acción de los tribunales de la Sharia. El clero sólo tenía permitido intervenir en los asuntos de orden personal; todos los otros casos debían someterse a los nuevos tribunales civiles. Durante más de un siglo, los ulemas habían disfrutado de un poder casi sin igual en Irán. Ahora veían cómo su influencia se había reducido de manera sistemática, pero después del asesinato de Mudarris estaban demasiado atemorizados para protestar.[96]

Las leyes de Reza sobre la uniformidad de la vestimenta (1928) muestran tanto la superficialidad como la violencia de este proceso de modernización. El atuendo occidental era obligatorio para todos los hombres –excepto para los ulemas, que podían vestir sus mantos y turbantes con la condición de que aprobaran un examen estatal que confería el estatus religioso– y, después, se prohibió el uso del velo en las mujeres. Sus soldados solían arrancar los velos con las bayonetas y despedazarlos en las calles.[97] Reza pretendía que Irán «pareciera» moderno, a pesar del conservadurismo subyacente, y estaba dispuesto a todo para lograrlo. En 1929, durante la Ashura, aniversario del martirio de Husain, la policía rodeó la *madrasa* Fayziyah, en Qom, y cuando los estudiantes salieron a la calle les despojaron de sus prendas tradicionales y los obligaron a ponerse ropas occidentales. Los iraníes preferían no usar los sombreros occidentales de ala ancha porque les impedían hacer las postraciones rituales durante la oración. En 1935, hubo un lamentable incidente en el sepulcro del octavo imam, en Mashhad, cuando la policía disparó sobre una multitud que se había manifestado contra las leyes de la uniformidad. Cientos de manifestantes desarmados fueron asesinados o heridos en el santuario. Por eso, no era de extrañar que muchos iraníes llegaran a temer la secularización como una política letal que no estaba destinada a liberar la religión del Estado coercitivo (como en Occidente), sino a destruir el islam.[98]

Éste era exactamente el tipo de clima favorable para que prosperara un movimiento fundamentalista. No se desarrolló durante este periodo, pero hubo algunos indicios que presagiaron los acontecimientos posteriores. El primero fue la creación de una contracultura. En 1920, los *mulás* de la mezquita de Qom invitaron a Shayy Abd al-Karim Hairi Yazdi (1860-1936), un eminente *muytahid*, a instalarse allí. Shayy estaba resuelto a poner Qom nuevamente sobre el mapa shií porque temía por el futuro de las ciudades sagradas de Kerbala y Nayaf, en Iraq, convertidas en centros intelectuales del shiísmo iraní durante el siglo XIX. Poco después de la llegada de Shayy Hairi a Qom, los británicos mandaron al exilio a algunos de los principales ulemas de Iraq, y dos de los más sabios, uno de ellos el *muytahid* constitucionalista Naini, se establecieron en Qom. La ciudad comenzaba a

revivir. Se restauraron las *madaris* y distinguidos eruditos empezaron a enseñar en ellas, lo que permitía atraer mejores estudiantes. Uno de los recién llegados era el ayatolá Sayyid Aqa Husain Borujerdi (1875-1961), ilustrado y alejado del mundo, que llegó a ser el Marja al-Taqlid («modelo de imitación») del shiísmo y atrajo aún a más eruditos a la ciudad.[99] Gradualmente, Qom comenzó a reemplazar a Nayaf y, en las décadas de 1960 y 1970, se convirtió en la «capital» religiosa de Irán, en el centro de la oposición a la capital real del país, Teherán. Pero en estos primeros años, los *mulás* de Qom se adherían a la tradición shií de mantenerse apartados de la política; cualquier activismo habría provocado la ira del sha y el renacimiento de Qom habría acabado en su inicio.

El segundo acontecimiento fatídico fue la llegada a Qom, en 1920, del hombre que se convertiría en el *mulá* más famoso de Irán. Cuando se trasladó a esa ciudad desde el oeste de Irán, Shayy Hairi había traído consigo a algunos de sus alumnos, y uno de ellos era el joven Ruhollah Musavi Jomeini (1902-1989). Sin embargo, al principio Jomeini parecía una figura más bien marginal. Enseñaba *fiqh* (jurisprudencia islámica) en la *madrasa* Fayziyah, pero después se especializaría en ética y misticismo, *(irfan)* que, en comparación con la jurisprudencia, eran temas claramente «irrelevantes». Además, Jomeini practicaba el misticismo de Mulla Sadra, una religiosidad que el clero oficial hacía mucho tiempo que miraba con desconfianza. Jomeini parecía interesado en las cuestiones políticas, y esto tampoco era propicio para avanzar en su carrera religiosa, especialmente después de que el ayatolá Borujerdi, que se había adherido al viejo quietismo shií y había prohibido a los ulemas participar en la política, se convirtiera en el Marja al-Taqlid. Fueron años turbulentos en Irán, pero a pesar de su interés político obvio, Jomeini no llegó a ser un activista. Sin embargo, en 1944 publicó *Kashf al-Asrar* [El descubrimiento de los secretos], que no suscitó un gran interés en la época, pero fue el primer intento serio de desafiar la política del sha Pahlevi desde una perspectiva shií. En esta época, Jomeini todavía era un reformador y en ningún sentido un fundamentalista. Su posición era similar a la de la Maylis de 1906, que había aceptado la idea de un colegio de *muytahids* con el poder de vetar cualquier legislación parlamentaria que contradijera la Sharia. Jomeini

todavía era un defensor de la vieja constitución y estaba tratando de introducir esta institución moderna en un contexto islámico. Sólo Dios tenía el poder de formular las leyes, aducía; y para los shiíes no era razonable obedecer a un gobernante como Ataturk o el sha Reza, que habían hecho todo lo que podían para destruir el islam. Pero Jomeini todavía era demasiado tradicionalista para sugerir directamente que un clérigo debía gobernar la nación: eso contradecía siglos de práctica shií. Los *muytahids*, que eran expertos en las leyes de Dios, según su teoría, sólo podían elegir un sultán laico que no desobedeciera la ley divina ni oprimiera al pueblo.[100]

En el momento en que se publicaba el libro de Jomeini, los británicos habían obligado al sha Reza a abdicar debido a sus simpatías pro germanas, lo que mostraba que, a pesar de sus ruidosas declaraciones de independencia, Reza estaba mucho más sometido a las potencias europeas que los monarcas qayaríes. Cuando Reza murió en 1944, le sucedió su hijo Muhammad Reza (1919-1980), un personaje mucho más débil y retraído en esa época. Subió al trono en un momento difícil. La segunda guerra mundial había ocasionado una gran desorganización en Irán, la industria había llegado a una paralización casi total, la maquinaria se había deteriorado y había una gran escasez. La nueva clase media había empezado a resentirse por su falta de oportunidades, los nacionalistas pretendían liberarse del control extranjero, y en esta época de penurias económicas, había un descontento creciente acerca del control británico del petróleo iraní. Sin embargo, los ulemas eran más felices. El nuevo sha todavía no era suficientemente fuerte para oponerse a sus demandas: se les permitió representar nuevamente la pasión de la Ashura y a los iraníes se les permitió hacer la peregrinación y, a las mujeres, usar el velo. En ese momento, surgieron nuevos partidos políticos: el Tudeh pro soviético, el Frente Nacional –liderado por Muhammad Musaddiq (1881-1967), que exigía la nacionalización del petróleo iraní– y un nuevo grupo paramilitar, Fedayin al-Islam (Combatientes del Islam), que atacaba a los promotores de planes laicistas.

En 1945, el ayatolá Sayyid Mustafa Kashani (h. 1882-1962),[101] encarcelado por los británicos durante la guerra, pudo volver a Irán. Enormes multitudes fueron a recibirlo y desenrollaban alfombras sobre las

que se desplazaba su automóvil. Autobuses atestados de religiosos recorrieron largas distancias para dar la bienvenida a Kashani, mientras los estudiantes de las *madaris* salían en masa para aclamarlo.[102] Éste fue el tercer presagio de los futuros acontecimientos. La extraordinaria popularidad de Kashani podría haber mostrado a un observador perspicaz que, en cuestiones políticas, los iraníes estaban dispuestos a seguir a un clérigo con mucho más entusiasmo que a cualquier lego. Kashani y Jomeini se conocían muy bien, pero en realidad los dos hombres eran muy diferentes: Jomeini era muy disciplinado y tenaz en la persecución de un objetivo, mientras que Kashani era mucho más errático, estaba dispuesto a abrazar cualquier causa triunfante y algunos de sus planes eran moralmente indefendibles. En 1943, había sido detenido por los británicos por sus actividades pro germanas: las iniquidades de los nazis eran menos importantes desde su punto de vista que la ayuda que podían prestar a los iraníes para liberarse de los ingleses.[103] También estaba en contacto con los guerrilleros de Fedayin al-Islam, y cuando uno de ellos intentó asesinar al sha en 1949, Kashani fue enviado al exilio. Desde Beirut, compartió la suerte con el partido del Frente Nacional y en julio de 1949 emitió una *fatwa* a favor de la nacionalización del petróleo. En 1950, se le permitió regresar a Irán y recibió otra bienvenida de héroe. Las multitudes comenzaron a reunirse en el aeropuerto Mehrabad la noche antes de su llegada. Musaddiq, cuyo Frente Nacional acababa de ganar las elecciones debido a la cuestión del petróleo, se unió al grupo de ulemas que fueron al aeropuerto, y cuando Kashani descendió del avión, el alboroto fue tan tumultuoso que fue necesario suspender el discurso oficial en su honor; cuando emprendió su viaje de retorno a su hogar en Teherán, la muchedumbre delirante levantó su automóvil en plena carretera.[104]

El cuarto acontecimiento crucial de aquellos años fue la crisis del petróleo,[105] que estalló en 1953, cuando el primer ministro Ali Razmara, un defensor de la AIOC, fue asesinado por los guerrilleros. Dos días después, la Asamblea recomendó que el gobierno nacionalizara la industria petrolera y se nombrara primer ministro a Musaddiq en sustitución del candidato del sha. El petróleo iraní fue nacionalizado y, aun cuando el Tribunal Internacional de Justicia de La Haya falló a favor de los derechos de Irán de

nacionalizar sus propios recursos, las compañías petroleras británicas y estadounidenses se unieron en un boicot extraoficial al petróleo iraní. En el Reino Unido y Estados Unidos, los medios describían a Musaddiq como un fanático peligroso y un ladrón (aun cuando siempre les había prometido una compensación) que había entregado su nación a la Unión Soviética, a pesar de que afirmaba ser un nacionalista que pretendía liberar a Irán del control extranjero. Sin embargo, Musaddiq era para los iraníes un héroe, casi como Nasser después de haber nacionalizado el canal de Suez. Esto le alentó a atribuirse más poder a expensas del sha. Cuando exigió el control de las fuerzas armadas en julio de 1952, el sha lo destituyó, pero hubo manifestaciones populares masivas a favor de Musaddiq que alarmaron a los realistas, ya que sugerían que los iraníes estaban dispuestos a reclamar un gobierno republicano. Las manifestaciones también causaron inquietud en Londres y Washington, que querían eliminar a Musaddiq. En dichas manifestaciones, el ayatolá Kashani desempeñó un papel crucial: recorrió las calles envuelto en un sudario para declarar su disposición a morir en la Guerra Santa contra la tiranía. En sólo dos días, el sha se vio obligado a confirmar a Musaddiq en su cargo.

Fue entonces cuando Estados Unidos, que hasta ese momento había actuado como un poder benévolo, perdió la inocencia política en Irán. En 1953, el apoyo popular a Musaddiq estaba menguando. Nunca había contado con la adhesión total del ejército, pero el embargo de petróleo estaba causando una grave crisis económica y los *bazaris* le habían retirado su apoyo. Lo mismo hicieron los ulemas, incluyendo a Kashani: Musaddiq era un laicista declarado y estaba decidido a relegar la religión al área privada. Además, había tenido la osadía de disolver la Asamblea, lo que había suscitado en el clero shií el temor de una tiranía. Pero así como estos viejos aliados habían abandonado a Musaddiq, el partido socialista Tudeh le brindó su apoyo. Esto alarmó al gobierno de Estados Unidos y en especial a su presidente, Dwight Eisenhower, quien temía un golpe de Estado pro comunista. En consecuencia, aprobó la participación de Estados Unidos en la Operación Ajax, un golpe planeado por la inteligencia británica y la Central Intelligence Agency (CIA) para deponer a Musaddiq. Sin embargo, en agosto de 1953, Musaddiq se enteró del complot y, como se había

convenido en caso de ser descubierto, el sha y la emperatriz abandonaron la nación, sólo para volver bajo la protección de los agentes de la CIA, que tres días después se unieron a algunos hombres clave del ejército en un levantamiento que derrocó a Musaddiq. El líder político fue juzgado por un tribunal militar, en el que se defendió brillantemente, y escapó a la pena de muerte, aunque pasó el resto de su vida bajo arresto domiciliario.

El golpe de 1953 no podría haber tenido éxito si no hubiera habido una deslealtad considerable en la nación, pero también es cierto que no habría tenido lugar sin la intervención extranjera. Los iraníes se sintieron traicionados y humillados por Estados Unidos, a la que hasta entonces consideraba una nación amiga. Ahora los norteamericanos estaban siguiendo los pasos de soviéticos y británicos, que habían manipulado cínicamente los acontecimientos en Irán para su propio beneficio. Esto parecía evidente en 1954, cuando se firmó un nuevo convenio que restituía el control de la producción de petróleo, su comercialización y el 50 por ciento de las ganancias al cartel mundial de compañías extranjeras.[106] Esto era inadmisible para los iraníes más conscientes. Ellos habían intentado asumir el control de su propia riqueza con el respaldo de un tribunal internacional, pero la decisión no se había respetado. El ayatolá Kashani estaba consternado. Denunció que la ayuda norteamericana a Irán sólo había beneficiado a unas pocas personas y que no llegaba ni a la centésima parte de los petrodólares que Estados Unidos habían sacado de Irán. «Los imperialistas colonialistas norteamericanos obtendrán cientos de millones del petróleo», predecía Kashani, «pero la nación oprimida perderá toda esperanza de libertad y se ganará la opinión negativa de todo el mundo occidental.»[107]

Al menos en este punto, Kashani fue un verdadero profeta. Pero cuando los iraníes reflexionaron sobre la Operación Ajax, se olvidaron de la deserción de sus propios hombres y creyeron implícitamente que Estados Unidos había impuesto la dictadura del sha por su propio interés. No obstante, el resentimiento fue en aumento durante los años sesenta, cuando el gobierno del sha llegó a ser más autocrático y cruel. Parecía haber un doble mensaje: Estados Unidos proclamaba con orgullo su creencia en la libertad y la democracia, pero apoyaba calurosamente a un sha que no

permitía ninguna oposición a su gobierno y negaba a los iraníes los derechos humanos más elementales. Después de 1953, Irán se convirtió en un aliado norteamericano privilegiado. Siendo una importante nación productora de petróleo, era un excelente mercado para la venta de servicios y tecnologías estadounidenses. Los norteamericanos veían Irán como una fuente de ganancias económicas y, con los años, repitieron las viejas conductas políticas usadas por los británicos: una táctica opresiva en el mercado del petróleo, una influencia desmedida sobre el monarca, requerimientos de inmunidad diplomática, concesiones empresariales e industriales y una actitud condescendiente hacia los mismos iraníes. En esa época, llegaron empresarios y consultores norteamericanos a raudales, que amasaron una gran cantidad de dinero. Pero había una evidente discrepancia entre su estilo de vida y el de la mayoría de los iraníes; ellos vivían aislados del pueblo, y como casi todos trabajaban bajo contratos suscritos con el gobierno, estaban fatalmente asociados con el régimen. Esta política interesada y poco previsora, con el tiempo hizo que Estados Unidos apareciera bajo una luz perversa.

Irán se estaba convirtiendo en una nación polarizada: unos pocos se beneficiaban del auge estadounidense, pero la mayor parte de los iraníes vivían en la indigencia. Irán no era un caso único. A mediados del siglo XX, las sociedades de todas las naciones del Tercer Mundo se habían dividido en dos bandos. Algunos veían la Edad Moderna como liberadora y prometedora; otros la vivían como un ataque nefasto. Había miedo, odio y una ira apenas contenida. No pasaría mucho tiempo antes de que los fundamentalistas –que sentían intensamente esta iradecidieran que ya no era suficiente desarrollar una contracultura y mantenerse apartados de la sociedad. Ahora debían movilizarse y contraatacar.

8
La movilización
(1960-1974)

En la década de los años sesenta se extendió un clima revolucionario en Occidente y en Oriente Próximo. En Europa y América los jóvenes invadían las calles y protestaban contra el *ethos* moderno de sus padres. Exigían un sistema más justo y equilibrado, se manifestaban contra el materialismo, el imperialismo y el chauvinismo de sus gobiernos y se negaban a participar en las guerras de su nación o a estudiar en sus universidades. La juventud se mostraba dispuesta a hacer lo que los fundamentalistas habían estado haciendo durante décadas y comenzaron a crear una «contracultura», una «sociedad alternativa», una forma de rebelión contra los valores de la cultura imperante. En muchos aspectos, exigían un estilo de vida más religioso. La mayoría no se sentía atraída por la fe institucional ni por las estructuras autoritarias de los monoteísmos. En cambio, preferían viajar a Katmandú y buscar consuelo en las técnicas místicas o de meditación orientales. Otros encontraron la trascendencia en el éxtasis inducido por la droga, en la meditación o en la transformación personal con técnicas como las que se impartían en los Seminarios Erhard de Entrenamiento. Había una necesidad de *mythos* y un rechazo del racionalismo científico, que se había convertido en la nueva ortodoxia occidental. No se trataba de un rechazo de la racionalidad *per se*, sino de sus formas más extremas. La ciencia del siglo XX, en sí misma, era cauta, seria, disciplinada y sumamente consciente de sus limitaciones y áreas de competencia. Pero el estilo de la modernidad predominante le había dado a ésta un carácter ideológico y rechazaba cualquier otro método de llegar a la verdad. La rebelión de los jóvenes era, en parte, una protesta contra el dominio ilegítimo del lenguaje racional y la supresión del *mythos* por parte del *logos*.

Pero como estas maneras disciplinadas de llegar a un conocimiento más intuitivo se habían desechado en Occidente desde el advenimiento de la modernidad, la búsqueda de la espiritualidad era, con frecuencia, desequilibrada, desenfrenada y violenta. También había errores en las visiones y políticas de los radicales religiosos que comenzaban a organizar su propia ofensiva contra la secularización y el racionalismo de la sociedad moderna. Los fundamentalistas estaban empezando a movilizarse. A menudo, habían vivido la modernidad como un ataque agresivo. El espíritu moderno exigía liberarse de las viejas corrientes de pensamiento y el ideal de progreso requería la eliminación de esas creencias, prácticas e instituciones que se consideraban irracionales y, por lo tanto, retrógradas. Las doctrinas y los círculos religiosos oficiales habían sido los objetivos clave. A veces, como en el caso de los liberales en la época del juicio de Scopes, el arma había sido el ridículo. Pero en Oriente Próximo, donde la modernización era más problemática, los métodos solían ser más brutales e incluían masacres, saqueos y campos de concentración. En las décadas de 1960 y 1970, muchos creyentes estaban furiosos y decididos a luchar contra los liberales y laicistas que, según ellos, los habían oprimido y marginado. Pero estos radicales religiosos eran hombres de su tiempo. Tendrían que luchar con armas modernas y concebir una ideología actualizada.

Desde las revoluciones francesa y norteamericana, las políticas occidentales habían sido ideológicas; los pueblos se habían comprometido en batallas cruentas por los ideales de la Ilustración y la era de la razón: la libertad, la igualdad, la fraternidad, la felicidad humana y la justicia social. Los liberales occidentales creían que, con la educación, la sociedad y los políticos llegarían a ser más racionales y a estar más unidos. La ideología secular, una manera de movilizar al pueblo para la guerra, era un sistema de creencias moderno que justificaba la lucha política y social y le daba una razón de ser.[1] A fin de atraer a tantos individuos como fuera posible, una idelogía se debía expresar en imágenes simples que se podían reducir a eslóganes como «¡Todo el poder para el pueblo!» o «¡Fuera los traidores!». Se pensaba que estas verdades muy simplificadas lo explicaban todo. Los ideólogos creen que el mundo está en una situación de peligro, buscan razones para la crisis actual y prometen encontrar una manera de salir de

ella. Dirigen la atención de la gente hacia un grupo, al que hacen responsable de la perdición del mundo, y hacia otro, encargado de poner las cosas en orden. Pero en el mundo moderno la política ya no puede ser una actividad elitista, sino que la ideología deber ser suficientemente simple como para ser comprendida por todos con el fin de obtener el apoyo del pueblo.

La ideología suele ser un sistema cerrado que no permite tomar con seriedad los puntos de vista alternativos. Por ejemplo, es crucial la noción de que algunos grupos jamás serán capaces de comprender la ideología porque han sido infectados por un «falso conocimiento». Los marxistas, que ven a los capitalistas como la fuente de todos los males del mundo, no pueden comprender los valores del capitalismo, y viceversa. Los colonialistas son impermeables a las verdades de los nacionalismos emergentes. Los sionistas y los árabes son incapaces de apreciar los puntos de vista mutuos. Todas las ideologías conciben una utopía ilusoria y, se podría decir, irrealizable. Son, por su misma naturaleza, bastante selectivas, pero sus ideas, pasiones y entusiasmos, que están presentes en un momento dado, como el nacionalismo, la autonomía personal o la igualdad, es probable que sean adoptadas por una cantidad de ideologías rivales que a menudo apelan a los mismos ideales, porque todas derivan del mismo *Zeitgeist*.*

El historiador Edmund Burke (1729-1797) fue uno de los primeros intelectuales en comprender que para desarrollar la ideología imperante, que alguna vez pudo haber sido revolucionaria, hay que desarrollar una ideología contrarrevolucionaria. Ésa fue la posición de algunos de los judíos, cristianos y musulmanes en las décadas de 1960 y 1970. A fin de oponerse a lo que consideraban fantasías racionales de la sociedad moderna, tenían que desafiar ideas que alguna vez habían sido revolucionarias y radicales pero que ahora eran autoritarias y opresoras. Todos se encontraban en una posición débil y estaban convencidos, a veces con razón, de que laicistas y liberales pretendían aniquilarlos. Para crear una ideología religiosa, tendrían que reformar los mitos y símbolos de su tradición, de tal manera que llegaran a ser un plan de acción convincente que indujera al pueblo a rebelarse y salvar su fe de la extinción. Algunos de estos ideólogos

religiosos estaban profundamente imbuidos de la espiritualidad de la era conservadora. Eran místicos, con un conocimiento profundo del mito y el ritual, y muy conscientes de la realidad de lo invisible. Pero había una dificultad: en el periodo premoderno, jamás se había intentado que el mito tuviera una aplicación práctica. No se esperaba que proporcionara un plan concreto de acción; y, en ocasiones, cuando los pueblos usaron el mito como un trampolín para la actividad política, los resultados fueron catastróficos. Pero ahora, mientras planeaban su contraataque al mundo secular, estos radicales religiosos tendrían que convertir sus mitos en ideología.

En Egipto, durante la década de 1960, el islamismo había estado sometido a un ataque ideológico sostenido. Nasser estaba en el apogeo de su popularidad y clamaba por una «revolución cultural» y la aplicación de lo que llamaba «socialismo científico». En la Constitución nacional de mayo de 1962, reinterpretaba la historia desde una perspectiva socialista; esta ideología «demostraba» que el capitalismo y la monarquía habían fracasado y que sólo el socialismo conduciría al «progreso», definido como la autonomía política, la productividad y la industrialización. El régimen consideraba la religión como irremediablemente decadente. Después de la destrucción de la Sociedad de los Hermanos Musulmanes, Nasser ya no tuvo necesidad de usar la vieja retórica islámica. En 1961, el gobierno reprendió a los ulemas por su tímida adhesión a los antiguos estudios medievales y por la «actitud defensiva, reservada y rígida» de al-Azhar, que hacía imposible «adaptarla a los tiempos modernos». Nasser tenía razón. En realidad, los ulemas egipcios habían cerrado filas contra el mundo moderno y seguían resistiéndose a la reforma.[2] Convertidos en un anacronismo, estaban perdiendo toda influencia sobre los sectores modernizadores de la sociedad egipcia. Del mismo modo, el terrorismo inmoral e insensato de un grupo marginal de la hermandad había sido el principal responsable de la destrucción de la Sociedad. El clero tradicional musulmán parecía eludir sus responsabilidades y demostrar su incompatibilidad con el mundo moderno.

En esa década, los historiadores nasseristas alentaban la nueva ideología laicista, tanto en Egipto como en Siria. El islam se había convertido en la causa de los males de las naciones; había desempeñado el

papel del «rezagado» que se debía eliminar si las naciones árabes deseaban progresar. El estudioso sirio Zaki al-Arsuzi creía que los historiadores no debían mencionar el hecho de que los árabes habían dado el islam al mundo, sino destacar su contribución a la cultura material (por ejemplo, su transformación de los jeroglíficos en un alfabeto). Para él, la devoción religiosa era lo que había puesto a los árabes detrás de los europeos, que se habían concentrado en el mundo físico en lugar del espiritual, y habían creado la ciencia moderna, la industria y la tecnología. Shibli al-Aysami aducía que era lamentable que los historiadores hubieran desechado la civilización árabe preislámica como una «era de la ignorancia» *(yahiliyyah)*, puesto que sus logros culturales en el antiguo Yemen habían sido considerables. Yasin al-Hafiz pone en duda la veracidad de las fuentes islámicas históricas, que simplemente reflejaban los puntos de vista de las clases gobernantes. Era absurdo e imposible desarrollar una ideología moderna sobre la base de recuerdos imprecisos de un pasado distante. Los investigadores debían construir una historiografía más científica y dialéctica, «de los frentes de batalla a los que uno se debería unir para destruir todas las superestructuras de la vieja sociedad».[3] La religión era la responsable del «falso conocimiento» que impedía avanzar a los árabes. Por lo tanto, se debía eliminar como todos los otros obstáculos al progreso racional y científico. Como en cualquier ideología, los argumentos eran selectivos; la descripción simplista e imprecisa de la religión también era poco realista. Cualquiera que sea el lugar de la religión en el mundo moderno (y eso todavía no se había decidido), siempre es imposible borrar el pasado, que continúa viviendo en las mentes de los individuos que componen una nación, aun cuando las viejas instituciones y sus empleados hayan sido eliminados.

Pero también los nuevos ideólogos religiosos eran simplistas y agresivos. Creían que estaban luchando por sus vidas. En 1951 comenzó a publicarse en Egipto la obra del periodista y político paquistaní Abul Ala al-Mawdudi (1903-1979).[4] Al-Mawdudi pensaba que el islam estaba a punto de ser destruido. Consideraba que las potencias de Occidente estaban reuniendo sus fuerzas para aniquilarlo y relegarlo al olvido. Era un momento de grave crisis y creía que los musulmanes devotos no podían

retirarse del mundo y dejar la política a los demás. Debían unirse y formar un grupo con estrechos vínculos para enfrentarse a ese laicismo intruso e «irreligioso» *(la dini)*. Para movilizar a la gente, Mawdudi trataba de presentar al islam de una manera razonada y sistemática, de modo que pudiera tomarse tan en serio como las otras ideologías imperantes.[5] Por lo tanto, estaba intentando convertir el *mythos* y la compleja espiritualidad del islam en *logos*, un discurso racional destinado a persuadir y liderar el activismo pragmático. En el Viejo Mundo conservador, cualquier intento semejante habría sido considerado obstinadamente erróneo, pero los musulmanes ya no estaban viviendo en el periodo premoderno. Si pretendían sobrevivir en el peligroso y violento siglo XX quizá tenían que revisar sus viejos conceptos y modernizar la religión.

La base de la ideología de al-Mawdudi, como la de otros pensadores musulmanes modernos –cuya obra consideraremos más adelante–, era la doctrina de la soberanía de Dios. Esto planteaba un desafío inmediato al mundo moderno, porque contradecía cada una de sus verdades sagradas. Como sólo Dios regía los asuntos humanos y era el legislador supremo, los seres humanos no tenían ningún derecho a formular sus propias leyes ni a asumir el control de su destino. Al atacar la idea de la libertad y la soberanía humanas, al-Mawdudi estaba desafiando todo el *ethos* laicista:

> «No nos corresponde a nosotros decidir el objetivo y propósito de nuestra existencia ni prescribir los límites de nuestra autoridad terrenal, y nadie está facultado para tomar estas decisiones por nosotros... Nadie puede reclamar soberanía, ya sea un ser humano, una familia, una clase o un grupo de personas, ni siquiera la raza humana en su conjunto. Sólo Dios es el soberano, y sus mandamientos son la ley del islam».[6]

Locke, Kant y los padres fundadores de Estados Unidos se habrían horrorizado ante estas declaraciones. Pero, en realidad, al-Mawdudi era tan apasionado de la libertad como cualquier moderno y estaba proponiendo una teología de la liberación islámica. Como Dios era el único soberano, nadie estaba obligado a aceptar órdenes de ningún otro ser humano. El soberano que se negara a gobernar de acuerdo con la voluntad de Dios (como se revela en el Corán y la Sunna) no podría obtener la obediencia de sus súbditos. En ese caso, la revolución no era sólo un derecho, sino un deber.

Por consiguiente, el sistema islámico aseguraba que el Estado no estuviera sometido a los caprichos y las ambiciones del gobernante. Liberaba a los musulmanes de las veleidades y los posibles males del control humano. A través del principio islámico de la *shura*, el califa estaba obligado a deliberar con sus súbditos, pero eso no significaba que el gobierno obtuviera su legitimidad del pueblo, como en el ideal democrático. Ni el califa ni el pueblo podían crear su propia legislación. Simplemente podían administrar el conjunto de la Sharia. Por lo tanto, los musulmanes debían resistirse a las formas occidentalizadas de gobierno impuestas por las potencias coloniales, porque estos gobiernos constituían una rebelión contra Dios y usurpaban su autoridad.[7] Si los seres humanos asumían arrogantemente el control, existía el peligro de opresión, perversidad y tiranía. Se trata de una teología de la liberación que un laicista declarado podría considerar sorprendente y extravagante, pero está en la naturaleza misma de las ideologías el hecho de que sus discernimientos no pueden ser apreciados por los oponentes. AlMawdudi había asimilado y compartía los valores del *Zeitgeist* contemporáneo; creía en la libertad y en el imperio de la ley, a los que también veía como un recurso para prevenir la corrupción y la dictadura, pero definía estos ideales de otra manera y les daba una orientación islámica, aunque esto sería imposible de comprender para alguien que poseyese el «falso conocimiento» del laicismo.

Al-Mawdudi también creía en el valor de una ideología. El islam, afirmaba, era una ideología revolucionaria similar al fascismo y al marxismo, pero había una gran diferencia.[8] Los nazis y los marxistas habían esclavizado a otros seres humanos, mientras que el islam procuraba liberarlos de cualquier sometimiento que no fuera Dios. Siendo un verdadero ideólogo, al-Mawdudi veía al resto de sistemas como incorregiblemente defectuosos.[9] La democracia condujo al caos, a la codicia y al gobierno de las masas; el capitalismo fomentó la lucha de clases y sometió el mundo entero a una camarilla de banqueros; el comunismo suprimió la iniciativa humana y la individualidad. Estas simplificaciones ideológicas eran excesivas. Al-Mawdudi pasaba por alto los detalles y las dificultades. ¿Cómo se diferenciaba en la práctica la *shura* de la democracia occidental? ¿Cómo iba a resolver la Sharia las dificultades

políticas y económicas del mundo moderno industrializado? Un Estado islámico debía ser totalitario, aducía al-Mawdudi, porque sometería todo al arbitrio de Dios; pero ¿cómo se diferenciaría de una dictadura que, como insistía al-Mawdudi con toda razón, estaba condenada por el Corán?

Al igual que cualquier ideólogo, al-Mawdudi no estaba desarrollando una abstrusa teoría, sino un llamamiento a las armas. Exigía una *yihad* universal, que consideraba un principio fundamental del islam. Ningún gran pensador musulmán había hecho antes semejante declaración. Esta innovación era necesaria, según al-Mawdudi, debido a la emergencia existente. Pero la *yihad* no era una guerra santa para convertir al infiel, como creían los occidentales, ni un medio de autodefensa, como aducía Abdu. Al-Mawdudi definía la *yihad* como una lucha revolucionaria para llegar al poder por el bien de la humanidad. Esta idea, que al-Mawdudi había desarrollado en 1939, también compartía la perspectiva de algunas ideologías militantes como el marxismo. Así como el Profeta había luchado contra la ignorancia *(yahiliyyah)* y la barbarie del periodo preislámico, los musulmanes debían usar todos los medios a su alcance para resistirse a la moderna barbarie de Occidente. La *yihad* podía asumir muchas formas. Algunas personas escribirían artículos; otras pronunciarían discursos; pero, como último recurso, debían estar preparadas para la lucha armada.[10]

Nunca antes la *yihad* había tenido una función tan importante en el discurso islámico oficial. La combatividad de la visión de al-Mawdudi casi no tenía antecedentes, pero la situación había llegado a ser más desesperante desde que Abdu y al-Banna habían intentado reformar el islam y ayudar a asimilar pacíficamente el *ethos* occidental moderno. En ese momento, algunos musulmanes estaban preparados para la guerra. Una de las personas más impresionadas por la obra de al-Mawdudi fue Sayyid al-Qutb (1906-1966), quien se había unido a la Sociedad de los Hermanos en 1953; después fue encarcelado por Nasser, en 1954, y condenado a quince años de trabajos forzados, con lo que pudo ser testigo de la brutalidad del régimen hacia los islamistas.[11] Las experiencias en los campos de concentración de Nasser lo marcaron profundamente y sus ideas llegaron a ser más radicales que las de al-Mawdudi. Al-Qutb puede considerarse el iniciador del fundamentalismo sunní. Casi todos los islamistas radicales se

han inspirado en la ideología que desarrolló mientras se encontraba en prisión,[12] pero no siempre tuvo una actitud hostil hacia la cultura occidental. Al-Qutb había estudiado en la Universidad de Dar al-Ulum, en El Cairo, donde quedó cautivado por la literatura inglesa y se convirtió en un hombre de letras. También fue nacionalista y miembro del partido Wadf. No parecía un agitador, pues era un hombre menudo, de voz suave, amable y religioso devoto. A los diez años de edad, ya sabía de memoria el Corán, la obra que fue su guía durante toda la vida, pero en su juventud se apagó un poco la fe debido a su entusiasmo por la cultura occidental y las políticas laicas. Sin embargo, en la década de 1940, su admiración por Occidente se había esfumado. Las actividades coloniales del Reino Unido y Francia en el norte de África y Oriente Próximo habían comenzado a decepcionarlo, así como también el apoyo occidental brindado al sionismo.[13] Su periodo de estudios en Estados Unidos también fue una experiencia decepcionante.[14] El pragmatismo racional de la cultura norteamericana le pareció inquietante: «Cualquier objetivo que no tenga una utilidad inmediata se pasa por alto, y no se reconoce ningún elemento humano que no sea el ego», escribiría después. «Toda la vida está dominada por este materialismo y no hay ningún interés por las leyes más allá de las medidas laborales y de producción.»[15] A pesar de todo, seguía siendo un ideólogo moderado y un reformador que intentaba dar una dimensión islámica a las instituciones occidentales modernas, como la democracia y el parlamentarismo, con la esperanza de evitar los excesos de una ideología totalmente laicista.

Pero su experiencia en prisión lo convenció de que los religiosos y los laicos no podían vivir en paz en la misma sociedad. Cuando miraba alrededor de su prisión y recordaba la tortura y la ejecución de los miembros de la hermandad y la decisión reconocida por Nasser de dejar de lado la religión, podía ver todos los signos de la *yahiliyyah* que, igual que al-Mawdudi, definía como la ignorancia enemiga de la fe. Los musulmanes tenían la obligación de oponerse a esta barbarie siguiendo el ejemplo de Mahoma, quien había luchado contra la sociedad ignorante *(yahili)* de La Meca. Pero al-Qutb fue mucho más lejos que al-Mawdudi, quien sólo había visto al mundo no musulmán como *yahili*. En los años sesenta, al-Qutb estaba convencido de que el llamado «mundo musulmán» también estaba

dominado por los valores perversos y la crueldad de la *yahiliyyah*. Aun cuando un gobernante como Nasser profesaba en apariencia el islamismo, sus palabras y acciones demostraban que en realidad había renegado de la fe. Los musulmanes estaban moralmente obligados a derrocar a ese régimen. Al-Qutb reflexionaba sobre la vida y trayectoria del Profeta para crear una ideología que movilizara a una vanguardia en la lucha para contener el secularismo y obligar a su sociedad a retornar a los valores del islam.

Al-Qutb era un hombre del mundo moderno y creó un *logos* apremiante, pero también conocía profundamente el mundo del mito. Respetaba la ciencia y la razón, pero no las consideraba los únicos caminos a la verdad. Durante sus largos años en prisión, al mismo tiempo que desarrollaba su nueva ideología del fundamentalismo escribió un voluminoso ensayo sobre el Corán que mostraba su conocimiento espiritual de lo inefable y lo invisible. Más allá del grado de racionalidad del intelecto humano, escribió, la mente estaba constantemente sumergida en «el mar de lo desconocido». Sin duda, todos los descubrimientos científicos y filosóficos constituían un progreso, pero eran sólo una visión fugaz de las leyes cósmicas permanentes y tan superficiales como las olas «en un vasto océano; ellos no cambian las corrientes, sino que están regidos por factores naturales constantes».[16] Mientras que el racionalismo moderno se concentraba en lo mundano, al-Qutb todavía cultivaba la disciplina tradicional de mirar a través de la realidad terrenal lo que estaba más allá del tiempo y del cambio. Esta actitud mítica y «esencialista», que contemplaba los acontecimientos mundanos como un reflejo de las realidades arquetípicas eternas, era crucial en su pensamiento. Su ausencia aparente en la sociedad norteamericana lo había alarmado. Cuando al-Qutb contemplaba la cultura secular moderna, veía en ella –como otros fundamentalistas– un infierno, algo despojado de importancia moral y sagrada, que lo llenaba de horror.

> «¡Hoy la humanidad está viviendo en un gran burdel! ¡Uno sólo tiene que mirar la prensa, las películas, los desfiles de modas, los concursos de belleza, los salones de baile y los canales de televisión! ¡Sólo tiene que observar su deseo desbordante hacia la carne desnuda, las posturas provocativas y las expresiones morbosas y sugestivas en la literatura, el arte y los medios de

> difusión! A todo esto se suma el sistema de usura que fomenta la voracidad del hombre por el dinero y engendra métodos viles para su acumulación e inversión, además del fraude, la estafa y el chantaje, ocultos bajo una apariencia legal.»[17]

Pretendía que los musulmanes se rebelaran contra esta ciudad laica y devolvieran a la sociedad moderna un sentido de lo espiritual.

Al-Qutb veía la historia desde un punto de vista mítico. No estudiaba la vida del Profeta como un historiador científico moderno, ni veía estos acontecimientos como únicos y localizados en un periodo distante. Fue novelista y crítico literario y sabía que había otras formas de llegar a la verdad de lo que había ocurrido. Para al-Qutb, la trayectoria de Mahoma todavía era un arquetipo, un momento en que lo sagrado y lo humano se habían unido y actuado concertadamente. En su más profundo sentido, era un «símbolo» que había relacionado lo mundano con lo divino. De esta manera, la vida de Mahoma representaba un ideal que iba más allá de la historia, del tiempo y del lugar y que, como un sacramento cristiano, proporcionaba a la humanidad un «encuentro constante» con la «realidad fundamental».[18] Por lo tanto, era una epifanía, y las diferentes etapas de la vida del Profeta representaban los «hitos» que guiaban a los hombres hacia Dios. Del mismo modo, el término *yahiliyyah* no se podía referir solamente al periodo preislámico de Arabia, como una historiografía musulmana convencional. «La era de la ignorancia no es un periodo en el tiempo», explicaba en *Milestones* [Los hitos], su libro más polémico. «Es una condición que se repite cada vez que la sociedad se desvía del camino islámico, ya sea en el pasado, en el presente o en el futuro.»[19] Cualquier intento de negar la realidad y la soberanía de Dios es ignorancia. El nacionalismo (que hace del Estado un valor supremo), el comunismo (que es ateo) y la democracia (en la que el pueblo usurpa el gobierno de Dios) son manifestaciones de la ignorancia que la humanidad venera en lugar de lo divino. Es un estado de irreligiosidad y de apostasía. Para al-Qutb, el laicismo moderno en Egipto y Occidente era aún peor que la *yahiliyyah* de la época del Profeta, porque no se basaba en la ignorancia, sino que era una rebelión deliberada contra Dios.

Pero en la espiritualidad premoderna, el arquetipo mahometano se había creado dentro de cada musulmán por medio de los rituales y las costumbres éticas del islam. Esto seguía siendo un *mythos* para al-Qutb, pero lo había reformulado de modo que el mito se convirtiera en una ideología, un plan de acción. La primera *umma* creada por el Profeta en Medina era un «faro luminoso» concebido por Dios «para que esta imagen única se pudiera materializar en las situaciones de la vida real y repetirla dentro de los límites de la capacidad humana».[20] En realidad, la sociedad arquetípica de Medina había sido lograda por «una generación excepcional de hombres», pero no era un «milagro irrepetible»; era «el fruto del esfuerzo humano» y se podría lograr cada vez que se hiciera ese esfuerzo.[21] En la vida de Mahoma, aducía al-Qutb, Dios había revelado un programa divino *(manhay)* y, por lo tanto, era superior a todas las ideologías concebidas por el hombre. Al contemplar los «hitos» de la vida del Profeta, Dios había mostrado a los seres humanos la única manera de desarrollar una sociedad correctamente orientada.[22]

A diferencia de los cristianos, los musulmanes siempre habían considerado lo divino no tanto como una doctrina, sino como un imperativo; el fundamentalismo musulmán siempre sería activista y fiel a la *umma*. Pero cuando al-Qutb convirtió el *mythos* de la vida del Profeta en una ideología, lo simplificó, limitó su potencial espiritual y redujo sus dimensiones. Eliminó las complejidades, ambigüedades y contradicciones de la lucha personal y multifacética del Profeta para crear el tipo de programa actualizado que requería una ideología moderna. La selección involucrada en este proceso condujo inevitablemente a una visión tergiversada del islam.

Al-Qutb veía la trayectoria del Profeta como desarrollada en cuatro etapas; para recrear una comunidad guiada con corrección en el siglo XX, los musulmanes también debían pasar por este proceso en cuatro fases.[23] Primero, Dios había revelado su plan a un hombre, Mahoma, que comenzó a formar una organización *(yamaah)*, un partido de individuos que se comprometían a cumplir la orden de Dios y reemplazar la *yahiliyyah* de La Meca por una sociedad igualitaria y justa que sólo reconocería la soberanía de Dios. Durante esta primera fase, Mahoma entrenó a esta vanguardia para

separarse del círculo religioso pagano, que poseía un conjunto de valores diferentes. Al igual que los otros fundamentalistas, al-Qutb consideraba crucial la política de la separación *(mufasala)*. El programa del Profeta mostraba que la sociedad estaba dividida en dos bandos diametralmente opuestos. Según al-Qutb, los musulmanes de ese momento también debían rechazar la *yahiliyyah* de su época y retirarse de ella para crear un enclave musulmán puro. Podían, y en realidad debían, ser corteses con los ateos y apóstatas en su sociedad, pero tenían que reducir sus contactos al mínimo y, en general, seguir una política de no cooperación en cuestiones tan cruciales como la educación.[24]

Esta separación de los creyentes de la corriente principal *yahili* se intensificó en vida del Profeta cuando el círculo pagano de La Meca comenzó a perseguir a la pequeña comunidad musulmana y al final la obligó a emigrar en el año 622 para establecerse en Medina, situada a unos cuatrocientos kilómetros al norte. Con el tiempo, habría una ruptura completa entre los verdaderos creyentes y el resto de la sociedad impía. Durante la tercera etapa de su programa, el Profeta estableció un Estado islámico en Medina. Éste fue un periodo de consolidación, afirmación fraternal e integración, durante el cual la organización islámica *(yammah)* se preparó para la lucha inminente. En la cuarta y última etapa del programa, Mahoma inició un periodo de lucha armada contra La Meca, al principio con hostilidades en pequeña escala contra las caravanas comerciales y luego con ataques sostenidos a su ejército. Dada la polarización de esta sociedad, la violencia era inevitable, como lo es hoy para los musulmanes. Pero en el año 630, La Meca abrió voluntariamente sus puertas a Mahoma y aceptó el gobierno del islam y la soberanía de Dios.

Al-Qutb siempre insistió en que la lucha armada por Dios no sería una campaña opresora ni coercitiva para imponer el islam por la fuerza. Al igual que al-Mawdudi, veía su proclamación de la soberanía de Dios como una declaración de independencia:

> «Una declaración universal de liberación del sometimiento a otros hombres o apetencias humanas... Declarar la soberanía de Dios significa: la revolución general contra el poder humano en todas sus manifestaciones, formas, sistemas y condiciones, y la rebelión total contra

toda situación en la cual los seres humanos son soberanos».[25]

La ideología de al-Qutb era esencialmente moderna; más allá de la importancia fundamental de Dios en su pensamiento, por varios motivos era un hombre de los años sesenta, debido a su rechazo al sistema. Su descripción del programa del Profeta tenía todo lo que requería una ideología. Era simple, identificaba al enemigo y aspiraba a una unión islámica capaz de regenerar la sociedad. Para muchos musulmanes preocupados por la fragmentación y reorientación de su sociedad, la ideología de al-Qutb traducía los aspectos esenciales del *ethos* moderno en un idioma islámico que podían comprender. Sin duda, no habían conseguido la «independencia» prometida por los británicos a través de la liberación o del progreso. La derrota humillante de Egipto infligida por los israelíes en la guerra de los Seis Días, en junio de 1967, había desacreditado las ideologías seculares del nasserismo, el socialismo y el nacionalismo. Había un renacimiento religioso en todo Oriente Próximo, y una cantidad significativa de musulmanes encontraron en la ideología de al-Qutb una fuente de inspiración.

Pero, al conceder al-Qutb una importancia central en la visión musulmana a la lucha, en realidad había tergiversado la vida del Profeta. Las biografías tradicionales destacan que, aun cuando la primera *umma* había luchado para sobrevivir, Mahoma no había obtenido la victoria por la espada, sino mediante una política ingeniosa de no violencia. El Corán condena la lucha armada y sólo permite la guerra en defensa propia; se opone de manera categórica al uso de la fuerza en materia religiosa. Su visión es inclusiva, ya que reconoce la validez de todas las religiones correctamente guiadas y exalta a todos los grandes profetas del pasado.[26] La última vez que Mahoma predicó para la comunidad antes de su muerte, instó a los musulmanes a usar su religión para tratar de comprender a todos, porque todos los seres humanos eran hermanos: «¡Oh, hombres! Habéis sido creados de un hombre y una mujer y os hemos convertido en naciones y tribus para que podáis conoceros los unos a los otros».[27] La visión de exclusión y separación de al-Qutb iba en contra de esta tolerancia admitida. El Corán insiste de forma rotunda en que «no habrá coerción en asuntos de

la fe».[28] Pero al-Qutb había limitado este concepto: sólo podría haber tolerancia después de la victoria política del islam y del establecimiento de un verdadero Estado musulmán.[29]

La nueva intransigencia surgía de un profundo temor que es propio de la religión fundamentalista. Al-Qutb había sido víctima del poder sanguinario y destructivo de la *yahiliyyah* moderna. Nasser parecía dispuesto a aniquilar el islam, y no era el único. Cuando al-Qutb examinó la historia vio que un enemigo tras otro habían intentado la destrucción del islam: paganos, judíos, cristianos, cruzados, mongoles, comunistas, capitalistas, colonialistas y sionistas.[30] Ahora estas fuerzas estaban de nuevo unidas en una conspiración. Con la visión paranoica del fundamentalista que ha ido demasiado lejos, al-Qutb veía conexiones en todas partes. Judíos y cristianos imperialistas habían conspirado juntos para despojar a los árabes de Palestina; los hebreos habían creado tanto el capitalismo como el comunismo; los judíos y los imperialistas occidentales habían puesto a Ataturk en el poder para librarse del islam, y otros estados musulmanes, que no habían seguido el ejemplo de Turquía, tuvieron que soportar a Nasser.[31] Como en la mayoría de las neurosis, este temor de conspiración no tenía nada que ver con los hechos: cuando los seres humanos piensan que están luchando contra grandes dificultades sólo para sobrevivir, es probable que sus visiones no sean razonables.

Al-Qutb no sobrevivió. En 1964, tal vez a petición del primer ministro de Iraq, fue liberado. Durante su encarcelamiento, sus hermanas habían logrado distribuir sus obras en secreto, pero después de la liberación pudo publicar *Milestones*. Al año siguiente, el gobierno descubrió una red de células terroristas –que supuestamente estaban planeando asesinar a Nasser–, y esto le dio un pretexto para arrestar a al-Qutb junto con cientos de miembros de la hermandad. En 1966, como resultado de la insistencia de Nasser, fue ejecutado. Sin embargo, hasta el final siguió siendo un ideólogo más que un agitador. Siempre mantuvo que el acopio de armas en la hermandad era sólo una medida defensiva para impedir la repetición de los sucesos luctuosos de 1954. Tal vez pensaba que todavía no había llegado el momento de comenzar una lucha armada. La vanguardia tenía que atravesar las tres primeras etapas del programa mahometano antes de estar espiritual

y estratégicamente preparada para iniciar el ataque a la *yahiliyyah*. No todos los hermanos le siguieron. La mayoría permaneció fiel a la visión reformadora más moderada de al-Hudaibi, pero en las prisiones y los campos de concentración muchos musulmanes estudiaban la obra de al-Qutb, la discutían y, en la atmósfera religiosa que siguió a la guerra de los Seis Días, comenzaron a crear un nuevo movimiento.

Los musulmanes shiíes de Irán también vivieron una nueva oleada de agresión laicista cuando el sha Muhammad Reza Pahlevi anunció su «revolución blanca» en 1962. Ésta consistía en el establecimiento del capitalismo de Estado, una mayor participación en las ganancias para los trabajadores, la creación de campañas de alfabetización y las reformas para acabar con las formas semifeudales de propiedad de la tierra.[32] Algunos de los planes del sha tuvieron éxito. Los proyectos industriales, agrarios y sociales parecían impresionantes, y los años sesenta fueron testigos de un gran crecimiento en la producción nacional bruta. Aun cuando el sha consideraba a las mujeres como un sexo inferior, introdujo reformas que mejoraban su condición social y su educación, aunque esto sólo benefició a las clases superiores. En Occidente, los logros del sha se aclamaban con entusiasmo: Irán parecía un paradigma de progreso y sensatez en Oriente Próximo. Después de la crisis de Musaddiq, el sha trataba de congraciarse con Estados Unidos, toleraba al Estado de Israel y era premiado con la inversión extranjera, que mantenía la economía a flote. Pero, a pesar de todo, los observadores más perspicaces notaban que estas reformas no habían ido demasiado lejos. Favorecían a los ricos, concentraban a los habitantes en la ciudad y dejaban de lado al campesinado. Las ganancias obtenidas del petróleo y del gas natural no se usaban con eficiencia, sino que se gastaban en proyectos ostentosos y en la adquisición de la última tecnología militar.[33] Como resultado, las estructuras básicas de la sociedad seguían inmutables y crecía la brecha entre los ricos occidentalizados y los pobres tradicionales, quienes seguían fieles al viejo *ethos* agrario.

Entre 1968 y 1978 hubo un éxodo masivo del campo hacia las ciudades, debido al declive de la agricultura, y la población urbana aumentó del 38 al 47 por ciento. Durante esos años, la población de Teherán casi se duplicó: pasó de 2.719.000 a 4.496.000 habitantes.[34] Los inmigrantes

rurales no se integraron adecuadamente, sino que vivían en chabolas en las afueras de la ciudad y se ganaban la vida como mozos de cuerda, taxistas y vendedores ambulantes. Teherán se había dividido en dos sectores, uno moderno y otro tradicional: las clases media y alta occidentalizadas se trasladaron de la vieja ciudad a los nuevos barrios residenciales y al área comercial, en el norte, donde había bares y casinos, las mujeres vestían a la europea y se mezclaban con los hombres en público con total libertad. Todo esto les parecía extraño e insólito a los *bazaris* y a los pobres, que seguían viviendo en la vieja ciudad y las áreas adyacentes del sur.

Debido a ello, la mayoría de los iraníes sufría una de las emociones humanas más perturbadoras. El mundo conocido y familiar se había convertido en un ambiente extraño; era como tratar con un amigo íntimo cuyas apariencia y personalidad han quedado desfiguradas por una enfermedad. Cuando la realidad percibida cambia tan rápidamente, como ocurrió en Irán durante la década de 1960, los individuos comienzan a sentirse extranjeros en su propia nación. Muchos pensaban que ya no podían sentirse cómodos en ninguna parte. El fiasco de 1953 había dejado a muchos iraníes con una desagradable sensación de derrota y humillación a manos de la comunidad internacional. Aquellos pocos que habían tenido una educación occidental se sentían alejados de sus padres y familias, atrapados entre dos mundos, y fuera de lugar en ambos. La vida parecía haber perdido sentido para ellos. En la abundante literatura de esa década, los símbolos más recurrentes expresaban la creciente alienación: muros, soledad, vacío, melancolía e hipocresía. El crítico contemporáneo iraní Fazaneh Milani observó la persistencia en estos años de las imágenes que describían «formas ingeniosas de protección y disimulo».

> «Los muros rodean las casas. Los velos cubren a las mujeres. La *taqiyah* religiosa protege la fe. Las *taarof* [formas rituales del discurso] encubren los pensamientos y las emociones reales. Las casas están divididas en compartimentos con sus esferas *darni* [interna], *biruni* [externa] y *batini* [oculta].»[35]

Los iraníes se estaban ocultando de sí mismos y de los otros. Ya no se sentían a salvo en el Estado Pahlevi, que se estaba convirtiendo en un sitio atemorizante.

El sha había iniciado su revolución blanca con el cierre de la Maylis, pues creía que sólo podría proseguir sus reformas mediante un gobierno dictatorial y silenciando a toda la oposición. Para esto, contaba con el respaldo de la Sazemane Attalat Va Amniyate Keshvar [Organización Nacional para la Información y Seguridad del Sha] (SAVAK), su policía secreta, creada en 1957 con la ayuda de la CIA estadounidense y del Mosad, el servicio secreto israelí. Los métodos brutales de la SAVAK, su régimen de tortura e intimidación, hicieron sentir al pueblo que era prisionero en su propia nación, con la connivencia de Israel y Estados Unidos.[36] Durante los años sesenta y setenta, se formaron dos organizaciones paramilitares similares a otros grupos de guerrilla que estaban surgiendo en varios países en vías de desarrollo: al-Fedayin al-Jalq, un grupo marxista fundado por miembros de los entonces suprimidos partidos Tudeh y Frente Nacional, y un grupo islámico, al-Muyahidin al-Jalq. La fuerza parecía ser la única manera de oponerse a un régimen que impedía todo tipo de disenso y se basaba en la coerción en lugar de en el acuerdo mutuo.

Los intelectuales trataban de oponerse al régimen con las ideas. Les preocupaba el malestar en la nación y podían ver que la modernización había sido demasiado rápida y que, como resultado, se vivía una sensación de desarraigo general. El brillante filósofo Ahmed Fardid (1912-1994), que llegó a ser catedrático en la Universidad de Teherán a finales de los años sesenta, acuñó el término «occidentoxicación» *(gharbzadegi)* para describir el dilema de los iraníes: el pueblo había sido intoxicado y contaminado por Occidente y tenía que crearse una nueva identidad.[37] Este tema fue abordado y ampliado por el laicista y ex socialista Jalal al-Ahmad (1923-1969) en *Gharbzadegi* (1962), que se convirtió en el libro de cabecera de los iraníes durante la década mencionada. Esta «occidentosis» fue «una enfermedad que se propagó en un ambiente susceptible a ella». Era la condición de un pueblo que «no tenía una tradición de respaldo, ninguna continuidad histórica, ningún potencial de transformación».[38] Esta plaga podía destruir la integridad de Irán, acabar con su soberanía política y debilitar la economía. Pero el propio al-Ahmad se debatía entre ambas tendencias: estaba influido por pensadores occidentales como Sartre y Heidegger y se sentía atraído por los ideales occidentales de democracia y

libertad; pero no veía cómo se podían trasplantar con éxito en el suelo hostil iraní. Al-Amhad expresaba lo que ha sido descrito como la «esquizofrenia desesperada» de los iraníes educados en Occidente, que se sentían impulsados en dos direcciones.[39] Aun cuando podía exponer el problema con brillantez, no tenía ninguna solución para proponer, si bien parece que hacia el final de su vida estaba comenzando a ver el shiísmo como la institución iraní que podía proporcionar una base para una identidad nacional genuina y convertirse en una alternativa sanadora para la enfermedad occidental.[40]

Los ulemas iraníes eran muy diferentes del clero egipcio. Muchos eran conscientes de que tenían que modernizar sus instituciones si deseaban apoyar al pueblo. Se sentían cada vez más disgustados con el gobierno autocrático del sha, que era obviamente indiferente a la religión y violaba los principios fundamentales del shiísmo. En 1960, incluso el ayatolá Borujerdi, el Marja al-Taqlid que había prohibido al clero tomar parte en la política, se vio obligado a condenar el proyecto de reforma agraria del sha. Fue una lástima que eligiera este tema para expresar su condena, porque eso hizo aparecer a los ulemas –muchos de los cuales eran propietarios de tierras– como interesados y reaccionarios. Es probable que la intervención de Borujerdi surgiera del presentimiento de que esto podría conducir a peores abusos en otras áreas.[41] La reforma agraria contradecía las leyes de propiedad de la Sharia y Borujerdi temía que esto privara al pueblo de los derechos garantizados por la ley islámica. Cuando Borujerdi falleció, en marzo del año siguiente, el puesto de Marja al-Taqlid no fue cubierto. Un grupo de ulemas adujo que el shiísmo debía llegar a ser más democrático y que no era realista esperar que un hombre fuera el guía supremo en este nuevo y complejo mundo. Quizás el siguiente liderazgo debía consistir en varios guías, cada uno con su propia especialidad. Evidentemente, se trataba de una medida modernizadora, y este grupo de ulemas reformadores incluía a varios religiosos que después desempeñarían un papel clave en la revolución islámica: el ayatolá Steyyed Muhammad Bihishti, el teólogo Morteza Motahhari, Allameh Muhammad Husain Tabatabai y el clérigo iraní políticamente más radical, el ayatolá Mahmoud Taleqani. En otoño de

1960 mantuvieron una serie de reuniones y al año siguiente publicaron un volumen de ensayos en el que se discutían las maneras de actualizar el shiísmo.

Los reformadores estaban convencidos de que, como el islam era un estilo de vida, los ulemas no debían ser tan reacios a intervenir en la política. No imaginaban un gobierno religioso, pero pensaban que si el Estado tomaba medidas tiránicas o era indiferente a las necesidades del pueblo, los ulemas tenían que enfrentarse resueltamente al sha, como lo habían hecho en la época de la crisis del tabaco y durante la revolución constitucional. Aducían que se debían revisar los programas de estudios de las *madaris* para reducir la excesiva instrucción en temas de jurisprudencia islámica. El clero también debía racionalizar sus finanzas, pues dependían demasiado de las contribuciones voluntarias y, como el pueblo solía ser conservador, esto les impedía hacer cambios fundamentales. Además, se destacó la importancia del *iytihad*. Los shiíes debían vivir de acuerdo con las realidades modernas, como el comercio, la diplomacia y la guerra, si pretendían estar al servicio del pueblo. Sobre todo, tenían que escuchar a sus estudiantes. En la década de 1960, los jóvenes estaban mejor educados y no creían en la antigua propaganda. Se estaban apartando de la religión porque la visión del shiísmo que se les había impartido era insustancial y obsoleta. Antes de que se desarrollara la cultura de la juventud en Occidente, el clero iraní ya era consciente de la necesidad de modificar su punto de vista. Su movimiento de reforma comprometía sólo a un pequeño grupo de ulemas, no influía en las masas y no hacía ningún intento de criticar al régimen. Se ocupaba únicamente de los asuntos internos del shiísmo. Pero esto condujo a una amplia discusión en los círculos religiosos y predispuso al clero a favorecer el cambio.[42] Sin embargo, de repente, los ulemas se vieron sorprendidos por un religioso, hasta entonces desconocido, que pronto ganó fama y asumió una postura mucho más radical.

A comienzos de esa década, cada vez más estudiantes se inscribían en el curso de ética islámica que dictaba el ayatolá Jomeini en la *madrasa* Fayziyah, en Qom. Durante la clase solía abandonar el púlpito y hablar como si fuera «en confianza»; se sentaba sobre el suelo junto a sus estudiantes y criticaba abiertamente al gobierno. Pero en 1963,

repentinamente salió del anonimato y empezó a hablar desde su púlpito, atacando de manera directa y sostenida al sha, a quien describía como el enemigo del islam. En una época en que nadie más se atrevía a hablar en contra del régimen, Jomeini protestaba contra la crueldad y la injusticia del gobierno del sha, la disolución inconstitucional de la Maylis, la tortura, la supresión vil de toda la oposición, el cobarde sometimiento a Estados Unidos y el apoyo a Israel, que había despojado a los palestinos de sus hogares. Le preocupaba, en particular, la situación de los menos favorecidos: el sha debía abandonar su espléndido palacio y ver las barriadas pobres en el sur de Teherán. En una ocasión, dijo que tenía una copia del Corán en una mano y una copia de la Constitución de 1906 en la otra, y acusó al sha de violar su juramento de defenderlos. Las represalias fueron inmediatas e inevitables. El 22 de marzo de 1963, en el aniversario del martirio del sexto imam, que había sido envenenado por el califa al-Mansur en 765, las fuerzas de la SAVAK rodearon la *madrasa*, la atacaron y asesinaron a muchos estudiantes. Jomeini fue detenido y mantenido bajo arresto domiciliario.[43] Para el régimen era inapropiado y suicida elegir esa fecha para emprender su acción. Constantemente, durante la larga lucha contra Jomeini, el sha parecía desviarse de su camino y aparecer como un gobernante tiránico, enemigo de los imames.

¿Por qué Jomeini eligió este momento para hablar claro? Durante toda su vida había practicado las disciplinas de la tradición mística iraní como las había enseñado Mulla Sadra. Para Jomeini, como para Sadra, el misticismo y la política eran inseparables. No podía haber ninguna reforma social a no ser que estuviera acompañada de una reforma espiritual. En la última declaración que hizo a los iraníes antes de su muerte, Jomeini les suplicó que siguieran estudiando y practicando la *irfan*, una disciplina que los ulemas solían omitir. Para Jomeini, la búsqueda mística asociada con el *mythos* debía ir siempre acompañada de las actividades prácticas del *logos*. Quienes conocían a Jomeini se sorprendían ante su manifiesta concentración en los temas espirituales. Su conducta reservada, su abstracción y la monotonía deliberada de su discurso, que a los occidentales les parecía insoportable, eran reconocibles con facilidad por los shiíes como la característica esencial de un místico «sobrio». Mientras que algunos

sufíes se conocían como místicos «ebrios» porque se entregaban a emociones extremas, que a menudo manifestaban durante su viaje interior, el místico «sobrio» cultivaba el autocontrol como un medio de evitar los raptos extremos. Mulla Sadra describió el progreso espiritual de un imam de la comunidad musulmana: antes de poder iniciar su misión política, debe hacer el «viaje del hombre a Dios», exponerse a la visión transformadora de lo divino y despojarse del egoísmo, que impide el desarrollo y la propia realización. Sólo al final de este largo y disciplinado proceso podía volver al mundo, predicar la palabra de Dios y aplicar la ley divina en la sociedad. El analista norteamericano Hamid Algar sugiere que cuando Jomeini comenzó a pronunciarse contra el sha en 1963, había completado las fases preliminares y esenciales del «viaje a Dios» y se sentía preparado para asumir un papel activo en la política.[44]

Jomeini fue liberado después de pasar algunos días bajo arresto, pero volvió de inmediato a la ofensiva. Cuarenta días después del ataque de la SAVAK a la *madrasa* Fayziyah, los estudiantes llevaron a cabo ceremonias de duelo tradicional por aquellos que habían sido asesinados. Jomeini pronunció un discurso en el cual comparó el ataque del sha con la violación del santuario de Mashhad en 1935, acción en la que murieron cientos de manifestantes. Durante todo el verano continuó denunciando al régimen, hasta que el 3 de junio de 1963, en la festividad de la Ashura –el aniversario del martirio del imam Husain en Kerbala–, pronunció un sermón en alabanza de los muertos, mientras el público sollozaba y se lamentaba, como era habitual, durante un recital *(rawda)* dedicado al mártir. El sha, declaró Jomeini, era como Yazid, el infame de Kerbala. Cuando la policía atacó la *madrasa* de Fayziyah en el mes de marzo, ¿acaso le importó violar el Corán? Si sólo pretendían arrestar a uno de los ulemas, ¿por qué asesinaron a un estudiante de dieciocho años, que nunca había hecho nada contra el régimen? La respuesta era que el sha pretendía destruir la religión misma. Clamó por una reforma:

> «Nuestra nación y nuestro islam están en peligro. Lo que está ocurriendo y lo que está por ocurrir nos preocupa y entristece. Estamos alarmados y sufrimos por la situación de este país arruinado. Rogamos a Dios que se pueda corregir».[45]

A la mañana siguiente, Jomeini fue arrestado de nuevo, y esta vez no hubo contemplaciones. Cuando se conoció la noticia, miles de iraníes salieron a las calles a protestar contra la medida en Teherán, Mashhad, Shiraz, Kashan y Varamin. Las fuerzas de la SAVAK recibieron órdenes de disparar a matar; los tanques del ejército rodearon las mezquitas de Teherán para impedir que el público asistiera a las oraciones de los viernes. Ulemas prominentes presidían las manifestaciones en Teherán, Qom y Shiraz, mientras otros religiosos llamaban a una *yihad* contra el régimen. Algunos se pusieron mortajas blancas para mostrar que, al igual que el imam Husain, estaban dispuestos a morir en la guerra contra la tiranía. Los estudiantes de la universidad y la *madrasa* lucharon codo con codo y los *mulás* lo hicieron junto a los laicos. La SAVAK necesitó días para sofocar el levantamiento, lo que reveló la inmensa tensión y el resentimiento que se estaban gestando bajo la superficie. Cuando se restableció el orden, el 11 de junio, cientos de iraníes habían muerto.[46]

El propio Jomeini escapó por muy poco a la ejecución. El ayatolá Muhammad-Kazim Shariatmandari (1904-1985), uno de los *muytahid* más ancianos, salvó la vida de Jomeini al ascenderlo al rango de gran ayatolá, ya que, revestido con ese cargo, matarlo era demasiado arriesgado para el régimen.[47] Tras su liberación, Jomeini se convirtió en un héroe para el pueblo. Su fotografía aparecía en todas partes como un símbolo de la oposición. Se había arriesgado y expresado el odio que muchos otros iraníes habían llegado a sentir por el sha. Sin embargo, la perspectiva de Jomeini estaba contaminada por la habitual paranoia fundamentalista. En sus discursos se refería constantemente a una conspiración de judíos, cristianos e imperialistas, una fantasía que para muchos iraníes parecía creíble debido a la asociación de la CIA y el Mosad con la odiada SAVAK. Se trataba de una teología del odio.[48] Pero Jomeini había permitido a los iraníes expresar los sufrimientos legítimos en términos que ellos podían comprender. Mientras que un marxista o un crítico liberal del sha habría dejado indiferente a la mayoría de los iraníes no modernizados, ahora todos podían comprender el simbolismo de Kerbala. A diferencia de otros religiosos, Jomeini no hablaba en un lenguaje distante y académico; su discurso era directo y realista, dirigido a una audiencia normal. Los occidentales solían

verlo como un retorno a la Edad Media pero, en realidad, gran parte de su mensaje y su ideología era moderna. Su oposición al imperialismo occidental y su apoyo a los palestinos eran similares a los otros movimientos del Tercer Mundo en esa época, lo mismo que su llamamiento directo al pueblo.

Pero Jomeini fue demasiado lejos. El 27 de octubre de 1964 emprendió un fuerte ataque contra la reciente concesión de la inmunidad diplomática al personal militar norteamericano y otros consejeros y contra la aceptación del sha de 200 millones de dólares para la compra de armamento. Irán, según él, era virtualmente una colonia norteamericana. ¿Qué otra nación podía someterse a semejante indignidad? Una empleada norteamericana del servicio doméstico había quedado impune de un grave crimen cometido en Irán, mientras que un ciudadano iraní que atropelló sin querer al perro de un norteamericano fue llevado a juicio. Durante decenios, los extranjeros habían estado expoliando el petróleo de Irán, sin ningún beneficio para el pueblo iraní, y los pobres estaban sufriendo:

> «No hay reparación para el pueblo iraní. Estoy profundamente consternado por las condiciones que soportarán los pobres el próximo invierno, cuando seguramente muchos morirán, ¡Dios no lo permita!, de frío o de inanición. Hay que pensar en los pobres y tomar medidas ahora para evitar las atrocidades del invierno pasado. Los ulemas podrían apelar a las contribuciones para este propósito».[49]

Tras este discurso, Jomeini fue deportado y terminó estableciendo su residencia en la ciudad sagrada shií de Nayaf.

Ahora el régimen estaba decidido a hacer callar a los ulemas. Tras la partida de Jomeini, el gobierno empezó a confiscar las propiedades donadas al clero *(awqaf)* y puso las *madaris* bajo un estricto control burocrático. Como resultado, a mediados de la década de 1960, la cantidad de estudiantes de teología se había reducido de modo significativo.[50] En 1970, el ayatolá Riza Saidi fue torturado hasta morir por oponerse a la promoción de la inversión norteamericana en Irán y por denunciar al régimen como un «agente tiránico del imperialismo». Miles de manifestantes invadieron las calles en Qom y Teherán, y frente a la mezquita del ayatolá Saidi se reunió una multitud para escuchar un discurso del ayatolá Taleqani.[51] Al mismo tiempo, el gobierno intentó crear una forma de «islamismo civil» fiel al

Estado: se estableció un cuerpo religioso, compuesto por licenciados en teología de las universidades seculares, para que trabajara estrechamente con el nuevo Departamento de Propaganda Religiosa en las áreas rurales. Estos «*mulás* de la modernización» explicarían la revolución blanca a los campesinos, promoverían la alfabetización, construirían puentes y represas y vacunarían el ganado. Se trató de un claro intento de acabar con los ulemas tradicionales.[52] Pero el sha también ansiaba acabar con la conexión entre Irán y el shiísmo. En 1970, abolió el calendario islámico y al año siguiente se llevaron a cabo lujosas ceremonias en Persépolis para conmemorar los 2500 años de la antigua monarquía persa. Éstas no solamente fueron una demostración de mal gusto acerca de la brecha inmensa que entonces existía entre ricos y pobres, sino que constituyeron una declaración pública del deseo del régimen de basar su identidad en la herencia preislámica.

Si los iraníes perdieran el islam, se perderían a sí mismos. Ése fue el mensaje del joven y carismático filósofo Ali Shariati (1933-1977), a cuyas conferencias asistía una cantidad creciente de jóvenes iraníes educados en Occidente.[53] Shariati no había tenido una educación convencional en la *madrasa*, pero había estudiado en la Universidad de Mashhad y en la Sorbona, donde había presentado una tesis sobre la filosofía persa y estudiado las obras del orientalista francés Louis Massignon, del filósofo existencialista Jean-Paul Sartre y del ideólogo del Tercer Mundo Frantz Fannon. Estaba convencido de que era posible crear una ideología shií bien definida, que respondiera a las necesidades espirituales de los iraníes modernos sin apartarlos de sus raíces. Después de volver a Irán, Shariati enseñó en el *husainiyyah*, en el norte de Teherán, que había sido fundado en 1965 por el filántropo Muhammad Humayun. Inspirado por las conferencias de los ulemas reformadores del principio de la década, Humayun había establecido el centro para atraer a la juventud iraní. En Irán, un *husainiyyah* era un centro de devoción al imam Husain, y estaba normalmente construido junto a la mezquita. La expectativa era que la historia de Kerbala llevara a la juventud que asistía a las clases en el centro a trabajar por una sociedad mejor. Irán también estaba experimentando el resurgimiento de la religión que había tenido lugar en Oriente Próximo

después de la guerra de 1967. En 1968, el ayatolá Motahhari, uno de los reformadores que habían contribuido a fundar el centro, escribió que gracias al *husainiyyah*, «nuestros jóvenes educados, después de haber pasado un periodo apartados y hasta con repulsión hacia la religión, ponen una atención y un interés en ella que va más allá de lo descriptible».[54] Ninguno de los disertadores causó tanto impacto como Shariati. Los estudiantes acudían a escucharle durante la hora de la comida o después del trabajo, movidos por la pasión y la vehemencia de su discurso. Tenían cosas en común con él: Shariati vestía como ellos, compartía su dilema de la lealtad cultural dividida y algunos lo veían como un hermano mayor.[55]

Shariati era un intelectual creativo, pero también un hombre espiritual. El profeta y los imames eran presencias reales en su vida y su devoción a ellos resultaba obvia. La suya era una religiosidad mítica. Los acontecimientos de la historia shií no eran meros incidentes históricos del siglo VII, sino realidades eternas que podían inspirar y guiar al pueblo en el presente. El imam oculto, solía explicar, no había desaparecido como Jesús. Continuaba en el mundo, pero encubierto; los shiíes podían encontrarlo en un comerciante o en algún mendigo. El imam estaba a la espera de hacer su aparición y los shiíes debían vivir con la expectativa constante de oír el sonido de su trompeta, preparados en todo momento para responder al llamamiento del oculto para la lucha contra la tiranía. Los shiíes debían mirar a través de las realidades concretas y desconcertantes que les rodeaban en la vida cotidiana para tener una visión de su esencia secreta *(zat)*.[56] Como lo espiritual no estaba en un mundo distinto, era imposible separar la religión de la política, como intentaba hacer el régimen. Los seres humanos eran criaturas bidimensionales; tenían una existencia espiritual y corpórea, necesitaban del *mythos* y del *logos*, y toda forma de gobierno debía tener una dimensión trascendente. Éste era el verdadero significado de la doctrina del imamato: un recordatorio simbólico de que una sociedad no podía existir sin un imam, un guía divino, que ayudara al pueblo a alcanzar sus objetivos espirituales y mundanos. La separación de la religión y la política traicionaba el principio de la «unicidad divina» *(tawhid)*, la doctrina esencial del islam, que ayudaba a los musulmanes a lograr la integridad y que es un reflejo de la unidad divina.[57]

Tawhid, la unicidad, también curaría la alienación de los iraníes que estuvieran intoxicados por Occidente. Shariati insistía en un *basgasht beh khishtan*, «un retorno a la propia identidad». Mientras que el espíritu griego se había caracterizado por la filosofía, y el espíritu romano por el arte y el militarismo, el arquetipo de Irán era religioso e islámico. El empirismo racional de Occidente se concentra en lo que «es»; Oriente busca la verdad que «será». Si los iraníes intentaran aproximarse demasiado al ideal occidental, perderían su identidad y asistirían a su propio etnocidio.[58] En lugar de glorificar la antigua cultura persa, como el sha, ellos tenían que exaltar su propia herencia shií. Pero éste no podía ser un proceso superficial ni puramente conceptual. Los musulmanes necesitaban de los rituales de su fe para transformarse a un nivel más profundo que el racional. En su excelente monografía titulada *Hayy* [Peregrinación], Shariati reinterpreta el antiguo culto relacionado con la Kaaba y el peregrinaje a La Meca, que refleja el espíritu conservador a la perfección y puede guiar a los musulmanes en el cambiante mundo de la modernidad. En el libro de Shariati, la peregrinación es un «viaje a Dios», no muy diferente del viaje interior descrito por Mulla Sadra. Pero no todos son capaces de experimentar el misticismo, que requiere un talento y un temperamento especiales; en cambio, los ritos de la *hayy* son accesibles a todos los musulmanes, hombres y mujeres. La decisión de emprender el peregrinaje –una experiencia única en la vida para la mayoría de los musulmanes– representa una nueva orientación. Los peregrinos deben dejar atrás sus confusas y alienadas identidades propias. Mientras se dan las siete vueltas alrededor de la Kaaba, la inmensa presión de las multitudes apiñadas, explicaba Shariati, produce en el peregrino «la sensación de ser un pequeño arroyo que desemboca dentro de un gran río»:

> «La presión de la multitud te oprime tan fuertemente que recibes una nueva vida. Ahora eres parte del pueblo; ahora eres un hombre, vivo y eterno... Al dar vueltas en torno de Alá, pronto te olvidarás de ti mismo».[59]

En esta unión con la *umma* se trascendía el egotismo y se llegaba a un nuevo «centro». Durante la vigilia nocturna en la llanura de Arafat, los peregrinos se exponían a la luz del conocimiento divino y luego debían

prepararse para reingresar en el mundo y luchar contra los enemigos de Dios (una lucha representada por el apedreo ritual de los tres pilares de Mina). De esta manera, el peregrino estaba listo para volver al mundo con el conocimiento espiritual que era indispensable para la lucha por una sociedad justa, que incumbe a todo musulmán. El esfuerzo racional involucrado en esto dependía de la espiritualidad evocada en el culto y en el mito.

Para Shariati, el islam se debía expresar en la acción: las realidades eternas que los shiíes aprenden a ver en la existencia se deben llevar a la acción en el presente. Shariati creía que el ejemplo del imam Husain en Kerbala debía ser una inspiración para todos los pueblos oprimidos del mundo. Estaba disgustado por el quietismo de los ulemas, que se habían aislado en sus *madaris* y que, desde su punto de vista, habían tergiversado el islam al convertirlo en una fe exclusivamente privada. El periodo de la ocultación no tenía que ser una era de pasividad. Si el shiísmo siguiera el ejemplo de Husain y condujera a todos los pueblos del Tercer Mundo en una campaña contra la tiranía, eso obligaría al imam oculto a reaparecer.[60] Pero los ulemas habían malogrado la experiencia religiosa de los jóvenes iraníes y los habían desviado del objetivo y entregado en los brazos de Occidente. Ellos veían el islam sólo en términos literales, como un conjunto de directrices claras para seguir al pie de la letra cuando, en realidad, la clave del shiísmo era su simbolismo. Esto enseñó a los musulmanes a ver toda la realidad mundana como «signos» de lo «invisible».[61] El shiísmo necesitaba una reforma. La religión original de Ali y Husain había sido borrada en Irán por lo que Shariati llamaba el «shiísmo safaví». Una fe activa y dinámica se había convertido en un asunto privado y pasivo, mientras que la desaparición del imam oculto significaba que la misión del Profeta y los imames había pasado, de hecho, al pueblo. Por lo tanto, el periodo de la ocultación correspondía a la era de la democracia. El pueblo ya no tendría que estar sometido a los *muytahid* ni se vería obligado a «imitar» su conducta religiosa, como exigía el shiísmo safaví. Todo musulmán debía estar sometido sólo a Dios y asumir la responsabilidad de su propia vida. Lo demás era una idolatría y una perversión del islam, que lo convertía en la mera observancia de un conjunto de normas. El pueblo

debía elegir a sus propios líderes; ser consultado, como exigía el principio de la *shura*. A través de la *iymah*, el pueblo daría legitimidad a las decisiones de sus líderes. Además, tenía que haber un límite para el control clerical. En lugar de los ulemas, los nuevos líderes de la comunidad musulmana debían ser «intelectuales ilustrados» *(raushanfekran)*.[62]

Shariati no fue del todo justo con las doctrinas usulíes acerca del shiísmo safaví. Esas doctrinas habían sido una respuesta a una necesidad particular y, aun cuando siempre fueron polémicas, expresaban la espiritualidad de la era premoderna, que no podía permitir demasiada libertad al individuo.[63] Pero el mundo había cambiado. Los iraníes, que estaban imbuidos de los ideales de autonomía y libertad intelectual de Occidente, ya no podían someterse a las decisiones de los *muytahid*, como lo habían hecho sus padres. La espiritualidad conservadora había sido concebida para ayudar a la gente a aceptar las limitaciones de su sociedad y someterse al statu quo. El mito de Husain había mantenido viva la pasión por la justicia social en el shiísmo, pero su historia y la historia de los imames también mostraban lo imposible que era aplicar este ideal divino en un mundo que no podía adaptarse al cambio radical.[64] Esto ya no tenía aplicación en el mundo moderno. Los iraníes estaban viviendo el cambio de modo alarmante y no podían responder del mismo modo a los viejos ritos y símbolos. Shariati estaba intentando reformular el shiísmo para que pudiera guiar a los musulmanes en este mundo profundamente alterado.

Insistía en que el islamismo era más dinámico que cualquier otra religión. La propia terminología demostraba su dinamismo progresivo. En Occidente, la palabra *política* derivaba del vocablo griego *polis* («ciudad»), una unidad administrativa estática, pero el equivalente islámico era *siyasat*, que literalmente significa «domar un caballo salvaje», un proceso que implica un esfuerzo vigoroso para lograr una perfección inherente.[65] Los términos árabes *umma* e *imam* derivaban ambos de la raíz *amm* («decisión de avanzar»): por lo tanto, el imam era un modelo que debía conducir a la gente en una nueva dirección. La *umma* no era sólo un conjunto de individuos, sino una agrupación orientada a una meta y preparada para la revolución perpetua.[66] El concepto de *iytihad* significaba un esfuerzo intelectual constante para renovar y reconstruir; no era el privilegio de unos

pocos ulemas, insistía Shariati, sino la tarea de todo musulmán.[67] La importancia de la *hiyra* («emigración») en la experiencia musulmana implicaba una disposición al cambio y un desarraigo que mantenía a los musulmanes en contacto con la novedad de la existencia.[68] Incluso el término *intizar* («aguardar el retorno del imam oculto») sugería un estado de alerta constante ante la posibilidad de transformación y significaba una renuencia a aceptar el statu quo: «Esto hace al hombre responsable de su propio camino, del rumbo de la humanidad, de la verdad inmediata, lógica y vital». El shiísmo de Ali era una fe que instaba a los musulmanes a ponerse de pie y decir «¡No!».[69]

Pero el régimen no podía permitir este tipo de discurso y en 1973 se clausuró el *husainiyyah*. Shariati fue arrestado, torturado y encarcelado. Luego atravesó un periodo de exilio interno en Irán, antes de que se le permitiera salir del país. Su padre recordó que una noche, durante esta época y poco antes de su muerte, le oyó sollozar mientras decía adiós al Profeta y al imam Ali.[70] En 1977, Shariati murió en Londres, quizá como consecuencia de una acción de los agentes de la SAVAK. Preparó a los iraníes educados y occidentalizados para una revolución islámica y durante los años setenta fue una figura señera para los intelectuales, tal como antes lo había sido al-Ahmad. En los días que precedieron a la revolución de 1978, su retrato fue llevado en procesión junto con el de Jomeini.

Sin embargo, la mayoría de los iraníes siguieron considerando a Jomeini como el guía. Paradójicamente, tenía más libertad para expresar su oposición en el exilio en Iraq que la que había tenido en Qom. Sus libros y grabaciones se introducían de contrabando en la nación y sus *fatwa* –como la que declaró al régimen incompatible con el islam después de que el sha cambiara el calendario– se tomaban muy en serio. En 1971, Jomeini publicó su famoso libro *Al-Hukuma al-Islami* [El gobierno islámico], que desarrollaba la ideología shií del gobierno religioso. Su tesis era sorprendente y revolucionaria. Durante siglos, los shiíes habían declarado ilegítimo a todo gobierno mientras durase la ausencia del imam oculto y jamás habían considerado correcto que los ulemas gobernaran el Estado. Pero en su libro, Jomeini aducía que los ulemas debían hacerse cargo del gobierno para salvaguardar la soberanía de Dios. Si un *faqih* (experto en

jurisprudencia islámica) asumiera el control de las instituciones políticas y administrativas, podría asegurar la aplicación correcta de la Sharia. Aun cuando el *faqih* no estuviera al mismo nivel del Profeta y de los imames, su conocimiento de la Sharia significaba que podía tener la misma autoridad que ellos habían tenido. Puesto que Dios era el único legislador verdadero, en lugar de un Parlamento que creaba su propia legislación humana, habría una Asamblea que aplicaría la Sharia en cada aspecto de la vida cotidiana.

Jomeini sabía que este argumento era muy polémico y desafiaba la convicción fundamental shií. Pero, al igual que al-Qutb, pensaba que esta innovación estaba justificada por la emergencia en la que se encontraban. En sintonía con Shariati, creía que la religión ya no podía seguir siendo privada. El Profeta, el imam Ali y el imam Husain fueron no sólo líderes políticos, sino también espirituales, y habían luchado contra la opresión y la idolatría de su tiempo. La fe no era una cuestión de creencia personal, sino una actitud «que impulsa a los hombres a la acción»:

> «El islam es la religión de los individuos militantes que están compro metidos con la fe y la justicia. Es la religión de aquellos que anhelan la libertad y la independencia. Es la escuela de aquellos que luchan contra el imperialismo».[71]

Era, sin duda, un mensaje muy moderno. Al igual que Shariati, Jomeini estaba tratando de demostrar que el islam no era una fe medieval, sino una religión que siempre había promovido los valores que Occidente creía haber inventado. Pero el islam había sido infectado y debilitado por los imperialismos. La gente pretendía separar la religión de la política como en el modelo occidental, y esto había pervertido la fe: «El islam vive entre el pueblo como si fuera un extranjero», se lamentaba Jomeini. «Si alguien llegara a presentar el islam como en realidad es, le resultaría difícil conseguir que la gente creyera en sus palabras.»[72] Los iraníes estaban padeciendo una enfermedad espiritual. «Nos hemos olvidado completamente de nuestra identidad y la hemos reemplazado por una identidad occidental», solía decir Jomeini. Los iraníes se habían «vendido y no se reconocían a sí mismos, se habían sometido a los ideales extranjeros».[73] Jomeini creía que la manera de curar esta alienación era crear una sociedad basada en las leyes del islam, que no sólo serían más

naturales para los iraníes que los códigos de leyes importados de Occidente, sino que además tendrían un origen sagrado. Si ellos vivieran en un medio regido divinamente, obligados por la ley de la tierra a vivir tal como Dios manda, podrían transformarse y dar un sentido a sus vidas. Las disciplinas, prácticas y rituales del islam crearían en su interior el espíritu mahometano que era lo ideal para la humanidad. Jomeini creía que la fe no era la aceptación conceptual de un credo, sino una actitud y un estilo de vida que comprendía una lucha revolucionaria por la felicidad y la integridad que Dios deseaba para la humanidad. «Cuando llega la fe, también llega todo lo demás.»[74]

Esta fe era revolucionaria porque representaba una rebelión contra la hegemonía del espíritu occidental. Es probable que un occidental viera una intención siniestra y coercitiva en la teoría de Jomeini del *vilayat al-faqih* (gobierno del jurista), pero el gobierno «moderno» que los iraníes habían tenido no les había proporcionado las libertades que los pueblos de Europa y América daban por establecidas. Jomeini estaba llegando a encarnar en su propia persona un ideal shií alternativo para la monarquía Pahlevi, pero él era conocido como místico y representaba el conocimiento divino de una manera similar, si no idéntica, a la de los imames. Tal como hiciera Husain, había desafiado el gobierno corrupto de un tirano; al igual que los imames, había sido encarcelado y casi ejecutado por un gobernante injusto; como les sucedió a algunos de los imames, había sido obligado a exiliarse y abandonar lo que era legítimamente suyo. Ahora, en Nayaf, viviendo junto al santuario del imam Ali, Jomeini se parecía al imam oculto: era físicamente inaccesible a su pueblo, pero todavía lo guiaba desde lejos y algún día volvería. Incluso se rumoreaba que Jomeini había soñado que, a pesar de su exilio presente, moriría en Qom. A los occidentales les resultaba difícil entender cómo Jomeini, que no tenía el encanto y el carisma que esperaban encontrar en un líder político, había logrado inspirar tanta devoción en el pueblo iraní. Si hubieran tenido más conocimientos acerca del shiísmo, esto les habría parecido menos extraño.

Cuando Jomeini escribió su libro *Al-Hukuma al-Islami*, es probable que no tuviese idea de que la revolución era inminente. Creía que pasarían doscientos años antes de que Irán estuviera dispuesto a instaurar el *vilayat*

al-faqih.[75] En ese entonces, estaba más interesado en el ideal religioso que en la aplicación práctica de su teoría. En 1972, un año después de la publicación de su libro, Jomeini escribió un artículo que tituló «La mayor batalla», una justificación mística de su polémica teoría del *vilayat al-faqih*. El título se refiere a una de sus *hadiz* favoritas, según la cual, el Profeta, después de volver al hogar tras una batalla, manifiesta: «Ahora regresamos de la menor a la mayor batalla». Esto expresaba con claridad la convicción de Jomeini de que las batallas y campañas de los políticos eran la lucha «menor», mucho menos importante que el esfuerzo de efectuar la transformación espiritual de la sociedad y comprometer sus propios sentimientos y deseos. Estaba convencido, como Shariati, de que una solución política no podía tener éxito en Irán sin una renovación profundamente religiosa.

En su artículo de 1972, Jomeini sugería que un *faqih*, comprometido en la búsqueda mística descrita por Mulla Sadra, podría adquirir la misma infalibilidad *(ismah)* que los imames. Desde luego, esto no significaba que el jurista estuviera en el mismo nivel que éstos sino que, en su aproximación a Dios, tendría que librarse del egotismo que le impedía acceder a lo divino. Tendría que despojarse de los «velos de la oscuridad», del «apego al mundo» y de la tentación de la sensualidad. De este modo, en la culminación de su viaje a Dios, estaría exento de la inclinación al pecado: «Si un hombre cree en el Todopoderoso y con el ojo de su corazón lo ve tan claramente como mira el Sol, es imposible que cometa algún acto pecaminoso». Jomeini creía que los imames habían tenido un conocimiento divino especial, que era un don único, pero que también habían adquirido esta infalibilidad por medio de los procesos normales de la fe. Por lo tanto, no era imposible para un místico y experto en la ley islámica liderar al pueblo de Dios.[76] Aquí había una idolatría potencial pero, una vez más, hay que destacar que en 1972 nadie, ni siquiera Jomeini, creía factible derrocar al sha con una revolución inspirada en el islam. Jomeini tenía entonces setenta años y debió de haber pensado que era muy improbable llegar a ser el *faqih* gobernante. Tanto en su libro como en el artículo «La mayor batalla», trataba de ver cómo se podrían adaptar el misticismo y la

mitología shiíes para romper con siglos de tradición sagrada y permitir el gobierno de un clérigo. Todavía no había visto cómo se podía llevar este mito a la práctica.

En Israel, una nueva forma de fundamentalismo judío ya había comenzado a traducir el mito en acciones políticas reales. Tenía sus raíces en el sionismo religioso que había prosperado en Palestina, a la sombra del sionismo laico, antes de la creación del Estado de Israel. Estos sionistas religiosos eran ortodoxos modernos y enseguida habían comenzado a crear sus propios asentamientos junto a las comunidades agrícolas socialistas *(kibbutzim)*. A diferencia de los ultraortodoxos *(jaredim)*, este pequeño grupo de judíos religiosos no creía que el sionismo fuera incompatible con la ortodoxia. Interpretaban literalmente la Biblia: en la Torah, Dios prometía la Tierra a los descendientes de Abraham, y con eso daba a los judíos un título legal para Palestina. Además, en Eretz Israel los judíos podrían cumplir con la ley con mayor fidelidad que en la Diáspora. En el gueto no era posible observar muchos mandamientos relativos a la agricultura y la colonización de la tierra, ni las leyes concernientes al gobierno y la política. Como resultado, el judaísmo de la Diáspora inevitablemente se había fragmentado y dividido. Ahora, al fin en su propia tierra, podían observar de nuevo la Torah. Como explicó Pinjas Rosenbluth, uno de los pioneros del sionismo religioso:

> «Acatamos plenamente la Torah, sus mandamientos e ideas. En realidad, la [vieja] ortodoxia lo hizo sólo con una pequeña parte de la Torah... observada en la sinagoga o en la familia... o en ciertas áreas de la vida. Nosotros queremos cumplir con la Torah todo el tiempo y en todas las áreas, y respetar su soberanía y sus leyes en la vida individual y pública».[77]

Lejos de ser incompatible con la modernidad, la ley la complementaría. El mundo vería que los judíos podían crear un nuevo orden social que fuera progresista de verdad porque había sido planeado por Dios.[78]

El sionismo religioso siempre estuvo caracterizado por un deseo de integridad; era una manera de encontrar una curación y una visión más integral después del trauma y las privaciones del exilio. Pero también fue

una rebelión contra la visión racionalista de los sionistas laicos, que no tomaban con seriedad a estos colonos religiosos y veían su ambición de crear un estado teocrático en Israel no sólo anacrónica, sino también repulsiva. Los sionistas religiosos eran muy conscientes de su rebeldía. Cuando en 1929 establecieron su propio movimiento juvenil, Beni Aqiba (Hijos de Aqiba), estos jóvenes adoptaron como su modelo al rabino Aqiba, el gran místico y erudito del siglo II de nuestra era, que había apoyado una rebelión judía contra Roma. Los judíos laicos también habían sido rebeldes, pero contra el judaísmo religioso. Ahora, los Beni Aqiba pensaban que «debían llamar a una rebelión contra la rebelión, contra los puntos de vista de la juventud [laica] que se oponía al judaísmo y a la tradición judaica».[79] Estaban librando una batalla por Dios. En lugar de intentar marginar y excluir lo divino de la vida política y cultural, querían que la religión llenara su existencia «todo el tiempo y en todas las áreas». No podían permitir que los laicistas se «apropiaran» de la totalidad del sionismo. Si bien constituían una pequeña minoría, estaban promoviendo una minirrevolución contra lo que consideraban el dominio ilegítimo de la ideología racional laica.

Pero necesitaban sus propias escuelas e instituciones. Durante los años cuarenta, el Rav Moshe Zevi Neria fundó una serie de internados de elite para jóvenes religiosos sionistas. En esas escuelas secundarias, el nivel académico era alto; los alumnos estudiaban temas seculares junto con la Torah. A diferencia de los ultraortodoxos, estos sionistas religiosos neoortodoxos no estaban dispuestos a ir en contra de las corrientes dominantes de la vida moderna. Eso traicionaría su concepto integral, ya que creían que el judaísmo era lo suficientemente amplio como para incluir estos conocimientos no judíos. Pero también se promovía el estudio serio de los textos sagrados, y para ello empleaban a licenciados de las *yeshivot* que enseñaban la Torah y el Talmud. En las escuelas secundarias, el *mythos* y el *logos* todavía se consideraban complementarios. La Torah proporcionaba un encuentro místico con lo divino y daba un sentido a todo, aun cuando no tenía una utilidad práctica. Como explicó el rabino Yehoshua Yogel, el director de la *yeshivah* Midrashiat Noam, los alumnos no estudian la Torah para ganarse la vida o «como un medio de vida económico, militar y

político». La Torah se debía estudiar «por el puro placer» de hacerlo; a diferencia del *logos* de los asuntos seculares, no tenía un uso práctico, sino que era tan sólo el «propósito del hombre».[80] Sin embargo, después de la fundación del Estado de Israel, el estudio no era suficiente para los jóvenes sionistas religiosos. Además, en la década de 1950 se establecieron *yeshivot* para estudiantes mayores mediante un «convenio» *(hesder)* especial con el nuevo gobierno israelí que permitía a los jóvenes religiosos compatibilizar su servicio nacional en el ejército con el estudio de la Torah.

De este modo, los sionistas religiosos habían creado un estilo de vida característico, pero durante los primeros años del Estado de Israel algunos sufrieron una crisis de identidad. Parecían fluctuar entre dos mundos: no eran suficientemente sionistas para los laicos y sus logros no podían competir con el triunfo de los pioneros seculares, que habían hecho posible la creación del Estado. Del mismo modo, no eran bastante ortodoxos para los *jaredim* y sabían que no podían superar sus conocimientos de la Torah. Durante esos años, esta crisis condujo a otra rebelión de la juventud. Un pequeño grupo de doce adolescentes de catorce años, alumnos en la *yeshivah* de Kefar Haroeh, iniciaron una vida religiosa estricta, similar a la de los *jaredim*. Insistían en el uso de una vestimenta modesta y en la segregación de los sexos, prohibían las conversaciones frívolas y las diversiones triviales y supervisaban mutuamente sus vidas, dentro de un sistema que incluía la confesión pública y el juicio de los infieles. Se dieron a sí mismos el nombre de Gajélet (Brasas Ardientes) y relacionaban su rigor con un nacionalismo intenso. Aspiraban a construir un *kibbutz* con una *yeshivah* en el centro, donde los hombres podrían estudiar el Talmud día y noche, como los *jaredim*, mientras las mujeres, relegadas a una condición inferior –a la manera ultraortodoxa–, los sustentarían, harían las tareas complementarias del *logos* y cultivarían la tierra. Los *gajélet* llegaron a ser un grupo de elite en los círculos religiosos sionistas, pero tal como sucedió con los *jasidim*, pensaban que su ortodoxia no sería completa hasta que encontraran un rabino que los bendijera y guiara, como tenían los *jasidim* y los *mitnaggedim*. En los últimos años de la década, lo encontraron en Zevi Yehuda Kook, el hijo del rabino Abraham Yitzak Kook, cuya obra hemos considerado en el capítulo sexto.[81]

Cuando los *gajélet* descubrieron al rabino Zvi Yehuda, éste contaba casi setenta años de edad, y en general se pensaba que era muy mediocre en comparación con su padre. Era el director de la *yeshivah* Merkaz Harav, en el norte de Jerusalén, que había sido fundada por su progenitor, pero ahora estaba en plena decadencia, con sólo veinte alumnos. Sin embargo, las ideas de Kook atrajeron inmediatamente a los *gajélet*, porque él iba mucho más lejos que su padre y, al mismo tiempo, había simplificado tanto la compleja visión dialéctica de su antecesor que parecía una forma actualizada de una ideología moderna. Mientras que Abraham Kook había visto un propósito divino en el sionismo, el rabino Zevi Yehuda creía que el Estado secular de Israel era el reino de Dios, donde cada parcela de tierra era sagrada:

> «Todo judío que viene a Eretz Yisrael, todo árbol que se planta en el suelo de Israel, todo soldado que se incorpora al ejército de Israel, constituye, literalmente, otra etapa espiritual, otro paso en el proceso de redención».[82]

Los ultraortodoxos prohibían a sus estudiantes contemplar el desfile militar en el Día de la Independencia, pero Zevi Yehuda insistía en que, como el ejército tenía un carácter sagrado, era una obligación verlo desfilar. Los soldados eran tan virtuosos como los eruditos de la Torah, y sus armas, tan sagradas como las filacterias o el manto de oración. «El sionismo es un asunto celestial», insistía Zevi Yehuda. «El Estado de Israel es una entidad divina, nuestro Estado santificado y exaltado.»[83]

El rabino Abraham Kook creía que los judíos no debían participar en los procesos electorales, porque en el mundo no redimido, todos los políticos eran corruptos; en cambio, su hijo pensaba que había comenzado la era mesiánica y que el compromiso político era, como el viaje místico del cabalista, un ascenso en el camino de la santidad.[84] Su visión era literalmente integral. La tierra, el pueblo y la Torah formaban una tríada indivisible. Abandonar una de ellas significaba abandonar las tres. A menos que los judíos se establecieran en la tierra de Israel, como se definía en la Biblia, no podía haber ninguna salvación: la anexión de toda la tierra, incluso del territorio que en ese momento pertenecía a los árabes, había llegado a ser un deber religioso supremo.[85] Pero cuando los *gajélet* conocieron a Kook, a finales de la década de 1950, existían pocas

esperanzas de lograrlo. Las fronteras del Estado de Israel –establecidas en 1948– incluían solamente Galilea, el desierto de Negev y la llanura costera. La tierra bíblica emplazada sobre la ribera occidental del Jordán pertenecía entonces al reino hachemí de Jordania. Pero Kook tenía esperanzas. Todo estaba ocurriendo de acuerdo con una pauta preestablecida. Incluso el Holocausto había adelantado la salvación, porque había obligado a los judíos a dejar la Diáspora y retornar a la tierra. Los judíos se habían «aferrado con tal firmeza a la impureza de las tierras extranjeras que, cuando llegara el fin de los tiempos, serían reducidos con un gran derramamiento de sangre», explicó Kook durante un sermón en el Día del Holocausto, pronunciado en 1973. Estos hechos históricos revelaban la mano divina de Dios y habían causado «el renacimiento de la Torah y de todo lo que era sagrado». De este modo, la historia proporcionaba un encuentro, «un encuentro con el Señor del Universo».[86]

Por fin el mito se había transformado en hechos. En el mundo premoderno, la mitología y la política habían estado separadas. La construcción de un Estado, las campañas militares, la agricultura y la economía habían sido un dominio exclusivo de las disciplinas racionales del *logos*. El mito incluía estas actividades pragmáticas y les daba un sentido, pero no podía cumplir una función correctiva y recordaba a los hombres valores como la compasión, que trascendía las consideraciones pragmáticas de la razón. Una realidad mundana podía llegar a ser un símbolo de lo divino, pero nunca era sagrada en sí misma. Sin embargo, Kook rechazó estas distinciones y creó lo que algunos podrían llamar una idolatría. ¿Acaso un ejército puede ser «sagrado» cuando a menudo se ve obligado a cumplir acciones terribles, como matar al inocente junto con el culpable? Tradicionalmente, el mesianismo había inspirado a la gente a sublevarse contra el statu quo, pero Kook lo usaría para dar su aprobación total al gobierno israelí. No obstante, este punto de vista podía conducir a un nihilismo que negaba los valores cruciales. Al dar un carácter sagrado al Estado de Israel y su integridad territorial, Kook había sucumbido a la misma tentación responsable de algunas de las peores atrocidades nacionalistas del siglo XX; además, sentía un intenso odio por los cristianos, por los *goyim*, que interferían en las ambiciones israelíes, y por los árabes.[87]

Esta posición se oponía de forma diametral a la visión no exluyente de su padre, Abraham Kook, que se había abierto a otras religiones y al mundo laico. Por otra parte, la antigua perspectiva había sido más sabia porque consideraba complementarios, aunque separados, al mito y la razón, mientras que la intención de Kook de unirlos entrañaba un serio peligro.

Los *gajélet* no compartían este punto de vista, pero la ideología integral de Kook había convertido el sionismo en una religión, y eso era justamente lo que ellos estaban buscando. Los *gajélet* llegaron a ser alumnos de Merkaz Harav e hicieron famosa a esta oscura *yeshivah*. También hicieron de Kook una especie de sumo pontífice judío, cuyos decretos eran obligatorios e infalibles. Estos jóvenes se convirtieron en el grupo de Kook y llegarían a ser los líderes del nuevo sionismo fundamentalista: Moshe Levinger, Yaakov Ariel, Shlomo Aviner, Haim Drukman, Dov Lior, Zalman Melamed, Abraham Shapira y Eliezar Waldman. Durante los años sesenta, planearon una ofensiva destinada a reconquistar la nación para Dios y lograr que el Estado laico comprendiera su potencial religioso. En lugar de la síntesis dialéctica de lo religioso y laico imaginada por su padre, Zevi Yehuda Kook esperaba la conquista inminente de lo secular por lo divino.

Sin embargo, y a pesar de todo su entusiasmo, los planes de los *gajélet* no llegaron a concretarse. No había nada que pudieran hacer para colonizar toda la tierra o para cambiar el sentimiento de la nación. Pero en 1967, la historia dio un giro de ciento ochenta grados.

El Día de la Independencia de 1967, unas tres semanas antes del estallido de la guerra de los Seis Días, el rabino Kook estaba pronunciando su sermón habitual en la *yeshivah* Merkaz Harav cuando, de repente, emitió un grito y pronunció palabras que interrumpieron completamente el flujo de su disertación: «¿Dónde están nuestras ciudades de Hebrón, Siqén, Jericó y Anatot, separadas del Estado en 1948 mientras nos quedábamos mutilados y desangrados?».[88] Tres semanas después, el ejército israelí ocupaba aquellas ciudades bíblicas, que antes habían estado en manos árabes, y los discípulos del rabino Kook se mostraban convencidos de que el ejército había sido inspirado por Dios para cumplir la profecía. Al final de esta breve guerra, Israel tenía bajo su poder las tierras de la franja de Gaza, conquistadas a

Egipto, toda la región al oeste del río Jordán (Cisjordania), que pertenecían a Jordania, y los Altos del Golán, de Siria. La ciudad santa de Jerusalén, que había estado dividida entre Israel y Jordania desde 1948, fue anexionada por Israel y declarada la capital eterna del Estado judío. Los judíos podían volver rezar en el Muro de las Lamentaciones. Una oleada de entusiasmo y euforia casi mística inundó toda la nación. Antes de la guerra, los israelíes habían escuchado por la radio cómo Nasser declaraba su voluntad de arrojarlos al mar; y ahora estaban inesperadamente en posesión de enclaves sagrados para la memoria judía. Muchos de los laicistas más intransigentes vivieron la guerra como un acontecimiento religioso, una reminiscencia de la travesía del mar Rojo.[89]

Pero para los seguidores de Kook, la guerra había sido aún más crucial. Parecía una prueba concluyente de que la redención era inminente y que Dios estaba anticipando la historia para su consumación final. El hecho de que no hubiera aparecido ningún Mesías los tenía sin cuidado; ellos eran modernos y estaban preparados para ver al «Mesías» como un proceso y no como una persona.[90] Tampoco les preocupaba que el «milagro» de la guerra tuviera una explicación muy lógica: la victoria israelí se debía a la eficacia del Tsahal y a la ineptitud de los ejércitos árabes. Maimónides, el filósofo hispanojudío del siglo XII, había anunciado que no habría nada sobrenatural acerca de la redención: los pasajes proféticos que hablan de prodigios cósmicos y de paz universal no se referían al reino mesiánico en este mundo, sino al que estaba por venir.[91] La victoria convenció a los seguidores de Kook de que había llegado el momento de movilizarse en serio.

Pocos meses después de la victoria, los rabinos y estudiantes mantuvieron una reunión improvisada en la *yeshivah* Merkaz Harav para encontrar maneras de frustrar el plan del gobierno laborista de renunciar a algunos de los territorios ocupados a cambio de la paz con sus vecinos árabes. Para los partidarios de Kook, la restitución de una sola parcela de Tierra Santa sería una victoria para las fuerzas del mal. Fue una sorpresa para ellos descubrir que tenían aliados laicos. Poco después de la guerra, un grupo distinguido de poetas, profesores, políticos retirados y oficiales del ejército israelí formaron el movimiento Tierra de Israel para impedir que el

gobierno hiciera alguna concesión territorial. A través de los años, el movimiento ayudó a los seguidores de Kook a formular su ideología para atraer al público y les proporcionó apoyo moral y financiero. Gradualmente, los seguidores de Kook se fueron integrando en la corriente dominante.

En abril de 1968, Moshe Levinger condujo a un pequeño grupo de *gajélet* y sus familias para celebrar la Pascua judía en Hebrón, la ciudad donde se pensaba que estaban sepultados Abraham, Isaac y Jacob. Hebrón también era una ciudad santa para los árabes, puesto que veneraban a estos patriarcas judíos por ser grandes profetas. Durante siglos, los palestinos la habían llamado Hebron al-Jalil, debido a sus asociaciones sagradas con Abraham, el «amigo» de Dios. Pero Hebrón también evocaba recuerdos más sombríos. El 24 de agosto de 1929, durante un periodo de gran tensión entre árabes y sionistas en Palestina, cincuenta y nueve judíos, entre hombres, mujeres y niños, habían sido masacrados en esa ciudad. Levinger y su comitiva se registraron en el Park Hotel, simulando ser turistas suizos, pero cuando concluyó la Pascua se negaron a irse y se quedaron como ocupantes ilegales. Esto fue bochornoso para el gobierno israelí, porque las convenciones de Ginebra prohibían todo asentamiento en el territorio ocupado durante las hostilidades, y la ONU exigía que Israel se retirara de la tierra que había conquistado. Pero los partidarios de Kook recordaron a los laboristas la acción de sus pioneros en su época de esplendor y, en consecuencia, el gobierno se negó a desalojarlos.[92]

El grupo de Levinger pasó a la ofensiva en el santuario de la Tumba de los Patriarcas. Tras la guerra de los Seis Días, el gobierno militar israelí abrió de nuevo el templo, que había estado cerrado durante las hostilidades, y negoció un acuerdo especial para que los judíos pudieran rezar allí sin ser molestados por los árabes. Pero esto no era suficiente para los colonos judíos, que empezaron a exigir más espacio y más tiempo en la tumba. Se negaban a retirarse con puntualidad los viernes para dejar que los musulmanes hicieran su plegaria semanal; a veces desalojaban los pasillos pero bloqueaban la entrada principal, para que los devotos no pudieran entrar; mantenían reuniones en ese lugar y bebían vino, ya que sabían que los musulmanes lo considerarían ofensivo; además, el Día de la Independencia de 1968 enarbolaron la bandera israelí en el templo,

incumpliendo la normativa gubernamental. La tensión aumentó y un palestino arrojó una granada de mano a un grupo de visitantes judíos.[93] El gobierno israelí estableció de mala gana un enclave para los colonos en las afueras de Hebrón; el nuevo asentamiento, que Levinger llamó Qiryat Arba (el nombre bíblico de Hebrón), estaba protegido por el ejército israelí y siguió siendo un bastión para los fundamentalistas sionistas más violentos y radicales. En 1972, Qiryat Arba se había convertido en una pequeña ciudad con una población de cinco mil habitantes. Para los seguidores de Kook, esto representaba una victoria en una guerra santa contra las fronteras del «otro lado» que había liberado un área importante de Tierra Santa.

Sin embargo, en otros aspectos, los partidarios de Kook hicieron pocos progresos. Para su desesperación, la redención parecía haberse estancado. El gobierno laborista no se anexionó los territorios ocupados y, si bien construyó bases militares en ellos, todavía se mantenían conversaciones de paz por el intercambio de tierras. La victoria de 1967 condujo a un periodo de euforia en la sociedad israelí que se disipó cuando, en octubre de 1973, en la fecha más solemne del año israelí, el Yom Kippur, Egipto y Siria invadieron la península del Sinaí y los Altos del Golán y cogieron desprevenidos a los israelíes. Esta vez los ejércitos árabes tuvieron una actuación muy superior y sólo fueron repelidos por el ejército de Israel con gran dificultad. Los israelíes estaban desolados y un estado de depresión y duda se instaló en la nación. Israel había sido atacado por sorpresa y la cercana derrota parecía el resultado de una decadencia espiritual e ideológica. En 1967, Dios había expresado su voluntad con claridad, pero en lugar de aprovechar esta victoria para apoderarse de los territorios, el gobierno israelí contemporizaba y trataba de no provocar la hostilidad de los *goyim*, especialmente en Estados Unidos. La guerra del Yom Kippur era un castigo de Dios y una advertencia. Ahora los judíos religiosos debían venir al rescate de la nación. Un rabino seguidor de Kook comparó al Israel laico con un soldado que cae en el desierto después de haber librado una batalla heroica. Los judíos creyentes, que nunca abandonaron la religión, asumirían y llevarían a cabo su misión.[94]

La guerra de los Seis Días había confirmado la visión de los seguidores de Kook y condujo a un par de intentos de colonización, pero su movimiento no levantó el vuelo hasta después de la guerra del Yom Kippur. Un artículo del rabino Yehuda Amital expresaba la nueva militancia. En «El propósito de la guerra del Yom Kippur», Amital demostraba ese profundo temor de aniquilación que suele haber detrás de tantos movimientos fundamentalistas. El ataque de octubre había recordado a todos los israelíes su aislamiento en Oriente Próximo y les había mostrado que estaban rodeados de enemigos que parecían empeñados en la destrucción de su Estado. Esto evocó el espectro del Holocausto. Amital declaraba que la vieja política sionista había quedado desacreditada. El Estado laico no había resuelto el problema judío; el antisemitismo era peor que antes. Aducía que «Israel es el único Estado en el mundo que se enfrenta a la destrucción». No había ninguna manera de que los judíos pudieran ser «normalizados», ni que llegaran a ser como el resto de naciones, como habían esperado los sionistas laicos. Pero había otro sionismo, el que predicaba el rabino Zevi Yehuda Kook, quien declaraba que el proceso redentor estaba ahora más cerca que nunca. En lugar de ver la guerra como otra catástrofe judía, se debía considerar como un acto de purificación. Los judíos seculares, cuyo sionismo había sido tan lamentablemente inadecuado que llevó a la nación al borde de la catástrofe, habían intentado fusionar el judaísmo con el racionalismo empírico y la cultura democrática del Occidente moderno. Pero esta influencia extranjera debía eliminarse.[95]

Amital estaba formulando una teoría que tenía mucho en común con el fundamentalismo que en aquel momento estaba surgiendo en Egipto e Irán. Dios había permitido que la guerra del Yom Kippur pusiera sobre aviso a los judíos de la necesidad de volver a sus tradiciones. Había sido un recordatorio de los verdaderos valores para la Tierra de Israel «contaminada por Occidente». Por lo tanto, una guerra santa contra la civilización occidental era parte del proceso mesiánico. Pero el curso de los acontecimientos había cambiado. La guerra también revelaba que no eran sólo los judíos quienes estaban luchando para sobrevivir. Amital creía que en este conflicto de vida o muerte los gentiles también estaban librando su batalla final. El renacimiento y la expansión del Estado judío les habían

mostrado que Dios controlaba todo, que no había ningún lugar para Satanás y que Israel tuvo éxito al hacer retroceder a las fuerzas de la iniquidad. Israel había conquistado la tierra; todo lo que quedaba por hacer antes de la redención era eliminar los últimos vestigios del espíritu laico occidental del alma de los judíos, quienes debían retornar a su religión. La guerra parecía haber sido un golpe de gracia contra el laicismo. Ahora los seguidores de Kook estaban preparados para movilizarse y llegar a ser más activos en la lucha contra Occidente, que trataba de limitar el expansionismo israelí, contra los árabes y contra el laicismo occidental que había infectado a Israel.

En Estados Unidos existía un estado de alerta similar entre los fundamentalistas protestantes. El caos de la década de 1960, con su cultura permisiva para los jóvenes, la revolución sexual y la promoción de los derechos de igualdad para los homosexuales, los negros y las mujeres, parecía haber sacudido los cimientos de la sociedad. Muchos estaban convencidos de que este cataclismo, sumado al conflicto en Oriente Próximo, sólo podía significar que el fin estaba cerca. Desde la revolución, el protestantismo norteamericano se había dividido en dos bandos antagónicos y durante unos cuarenta años los fundamentalistas habían estado creando su propio mundo, que rechazaba el *ethos* moderno de los laicistas y de los cristianos liberales. Se veían a sí mismos como intrusos, pero en realidad representaban a una gran parte del electorado estadounidense que repudiaba la hegemonía del círculo oficial laicista del este y se sentían más cómodos con la religión conservadora. Todavía no habían formado un movimiento político para redimir a la sociedad, pero a finales de los años setenta el potencial para ello ya existía y los fundamentalistas estaban llegando a ser más conscientes de su poder. En 1979, el año en que los fundamentalistas prepararon su retorno, la encuesta nacional de George Gallup mostró que uno de cada tres adultos estadounidenses preguntados había experimentado una conversión religiosa («renacimiento»); aproximadamente el 50 por ciento creía que la Biblia era infalible, y más del 80 por ciento veía a Jesús como una figura divina. La

encuesta también reveló que existían cerca de mil trescientas emisoras de radio y canales de televisión cristianos evangélicos, que tenían una audiencia de casi ciento treinta millones de personas y unas ganancias estimadas entre quinientos y miles de millones de dólares. En las elecciones de 1980, el político fundamentalista Pat Robertson proclamó: «¡Tenemos suficientes votos para gobernar esta nación!».[96]

Durante las décadas de 1960 y 1970 hubo tres factores que contribuyeron a este nuevo crecimiento y a esa confianza. El primero fue el desarrollo del sur. Hasta entonces, el fundamentalismo había sido un producto de las grandes ciudades norteñas. El sur todavía era predominantemente agrario. El cristianismo liberal no había progresado mucho en las iglesias y, por lo tanto, no había necesidad de «fundamentalistas» para luchar contra las nuevas ideas y el Evangelio social. Pero durante los años sesenta, el sur empezó a modernizarse. Había una gran afluencia de personas desde el norte. Buscaban empleo en la industria del petróleo y en los nuevos proyectos técnicos y aeroespaciales instalados allí. El sur había empezado a atravesar el mismo proceso rápido de industrialización y urbanización por el que había pasado el norte un siglo antes. Durante los años treinta, dos tercios de los sureños vivían en el campo. En 1960, vivía allí menos de la mitad de la población. El sur estaba empezando a adquirir un perfil nacional más elevado. En 1976, Jimmy Carter se convirtió en el primer sureño desde la guerra civil estadounidense en ser elegido para la presidencia; en 1980, le sucedió Ronald Reagan, el gobernador de California. Pero, si bien los sureños estaban complacidos con su nueva preeminencia, pensaban que su mundo había cambiado por completo. Los inmigrantes del norte aportaban ideas modernas y liberales, y no todos eran protestantes o cristianos. Los valores y las creencias que hasta entonces se habían asumido tenían que defenderse. En las congregaciones baptista y presbiteriana, los protestantes conservadores estaban tan preparados para un movimiento fundamentalista como lo habían estado sus correligionarios del norte a principios de siglo, y por las mismas razones.[97]

Los habitantes del nuevo sur, que se sentían más desarraigados y alejados de la sociedad en la cual habían vivido, eran a menudo recién llegados a las ciudades en rápida expansión, procedentes de las áreas

rurales. Muchos campesinos empezaron a enviar a sus hijos a colegios y facultades, donde se familiarizaban con el nuevo liberalismo, y veían la falta de fe de muchos compañeros estudiantes.[98] Los padres sufrían por la actitud de sus hijos, que estaban adoptando ideas aparentemente ateas. En los templos se encontraban con pensamientos todavía más alarmantes, traídos del norte por los recién llegados. Cada vez más, los fieles recurrían a las congregaciones fundamentalistas, y en especial a los «templos virtuales» de los canales de televisión. Durante este periodo, los «telepredicadores» construyeron imperios. Los conversos potenciales al fundamentalismo vivían a lo largo de la costa sur, comenzando desde Virginia Beach, donde Pat Robertson había establecido su red de radiodifusión cristiana y el inmensamente popular Club 700. También había núcleos de adeptos en Lynchburg (Virginia), donde Jerry Falwell había iniciado su ministerio televisivo en 1956; en Charlotte (Carolina del Norte), que era el bastión de los eufóricos Jim y Tammy Faye Bakker, y en el «cinturón bíblico» que terminaba en el sur de California, un área con una larga tradición de conservadurismo político y religioso.[99]

El segundo factor que condujo a muchos tradicionalistas a convertirse al fundamentalismo fue la rápida expansión del poder estatal en Estados Unidos después de la segunda guerra mundial. Desde la revolución, los norteamericanos desconfiaban del gobierno centralizado y a menudo usaban la religión para expresar su descontento con el círculo oficial laicista. Los fundamentalistas habían sido particularmente ultrajados por las decisiones del Tribunal Supremo que prohibían el culto obligatorio en las escuelas públicas, sobre la base de que ello violaba el «muro de separación» que, según Jefferson, debía existir entre la religión y la política. Los jueces laicistas habían llegado a la conclusión de que, para el Estado, era inconstitucional auspiciar un programa religioso en sus escuelas, aun cuando no supusiera fondos derivados de los impuestos y el culto fuera voluntario y no congregacional. Las resoluciones correspondientes se aprobaron en 1948, 1952 y 1962. En 1963, el Tribunal Supremo también prohibió la lectura de la Biblia en las escuelas públicas, citando la cláusula referida a la religión en la Primera Enmienda. En la década siguiente, se aprobaron una serie de resoluciones que declaraban que cualquier ley sería

abolida si intentaba promover la causa de la religión, si su consecuencia, más allá de su intención, era el fortalecimiento de la religión, y si comprometía al gobierno en asuntos religiosos.[100] De esta manera, el Supremo respondía al creciente pluralismo de la cultura estadounidense y declaraba que no tenía nada en contra de la religión, pero insistía en que debía estar confinada al área privada.

Estas resoluciones fueron secularizadoras, pero no se podían comparar con los intentos agresivos de Nasser ni del sha de marginar la fe religiosa. A pesar de ello, los fundamentalistas y cristianos evangélicos se sintieron ultrajados por lo que ellos consideraban una cruzada atea. Creían que la religión no se podía aislar ni limitar de aquella manera, porque los requerimientos del cristianismo debían ser soberanos. Les alarmaba que el Tribunal Supremo estuviera dispuesto a ampliar el principio del «libre ejercicio» de la fe (establecido por la Primera Enmienda) a religiones que ni siquiera eran cristianas, y les indignaba la determinación de los jueces de poner a todas las religiones en un mismo nivel. Esto equivalía a decir que su religión era falsa. La decisión de que la religión fuera confinada a la vida privada era aún más ultrajante para los fundamentalistas, porque parecía ser una intromisión del Supremo en la esfera privada. Cuando la Internal Revenue Service [agencia tributaria] (IRS) de Estados Unidos amenazó a ciertos colegios fundamentalistas con privarlos del estatus de institución benéfica exenta de impuestos, con el pretexto de que sus normas contravenían las políticas públicas, fue como una declaración de guerra por parte de la sociedad liberal. Parecía que sólo a los fundamentalistas no se les permitía el «libre ejercicio» de los principios de su fe. A mediados de los años setenta, el Tribunal Supremo aprobó las resoluciones de la IRS contra las Escuelas Cristianas Goldsborough, en Carolina del Norte, que no admitían afronorteamericanos, y la Universidad Bob Jones, que no era segregacionista, pero prohibía las relaciones interraciales en su campus, alegando que eso estaba prohibido por la Biblia.

Se trataba de otro conflicto entre dos sistemas de valores, similar al juicio de Scopes en 1925. Las dos partes creían que tenían toda la razón. Se produjo una profunda discrepancia en todo el país. A finales de los años sesenta y principios de los setenta, a medida que el Estado ampliaba su

noción de lo que constituía el ámbito público, los cristianos más conservadores en los márgenes de la sociedad moderna vivían estas intervenciones como una ofensiva laicista. Se sentían «colonizados» por el mundo de Manhattan, Washington y Harvard. Su experiencia no era muy diferente a la de algunas naciones de Oriente Próximo que se habían sentido amenazadas de forma similar por una potencia extranjera. El gobierno parecía haber invadido hasta lo más sagrado de la familia: una enmienda constitucional que concedía a las mujeres los mismos derechos al empleo que a los hombres parecía desafiar el mandato bíblico de que el lugar de la mujer estaba en el hogar. La legislación limitaba el castigo físico de los hijos, aun cuando la Biblia establecía que un padre tenía el deber de disciplinar a su prole de esa manera. Se garantizaron los derechos civiles y la libertad de expresión a los homosexuales y se legalizó el aborto. Algunas reformas que los liberales de San Francisco, Boston o Yale consideraban justas y morales les parecían pecaminosas a los conservadores religiosos de Arkansas y Alabama, quienes creían que la inspirada palabra de Dios se debía obedecer e interpretar al pie de la letra. No se sentían liberados por la sociedad permisiva, algo que había quedado bien establecido en los años veinte, cuando dos tercios de los estados votaron por la prohibición del alcohol, pero ahora que los ciudadanos de toda la nación estaban haciendo una campaña abierta por la legalización de la marihuana, sólo podían concluir que Estados Unidos había caído bajo la influencia de Satanás.[101]

Había una nueva urgencia: la gente sentía que la verdadera religión estaba siendo destruida. Si los cristianos no reaccionaban, quizá no habría otra generación de creyentes. Durante la década de 1970, muchos padres sacaron a sus hijos de las escuelas públicas para enviarlos a establecimientos cristianos, donde podían ser instruidos en los valores tradicionales y donde todo el aprendizaje se efectuaba dentro de un contexto bíblico. Entre 1965 y 1983, la matriculación en estas escuelas evangélicas aumentó seis veces y, aproximadamente, cien mil niños fundamentalistas recibían clase en el propio hogar.[102] En esa época inició su activismo el movimiento Independent Christian School [Escuela Cristiana Independiente]. Hasta entonces, las escuelas fundamentalistas habían estado aisladas y dispersas, pero durante la década de 1970 empezaron a formarse

asociaciones para supervisar la legislación en materia educativa, crear paquetes de seguros, organizar el empleo de los docentes y actuar como grupos de presión estatales y federales. Estas asociaciones continuaron creciendo y hacia 1990 la American Association of Christian Schools [Asociación Americana de Escuelas Cristianas] tenía 1360 escuelas adheridas, mientras que la Association of Christian Schools International [Asociación Internacional de Escuelas Cristianas] tenía 1930.[103] Como en muchos otros colegios, facultades y centros educativos que hemos estudiado hasta ahora, existía el anhelo de una educación «holística», donde todo –el patriotismo, la historia, los preceptos morales, la política y la economía– se pudiera abordar desde un punto de vista cristiano. La formación espiritual y moral se consideraba tan importante como una educación académica, aunque ésta, en general, no era inferior a la educación en el sector público. Era un clima «apropiado» para formar cristianos comprometidos y, de ser necesario, militantes, preparados para luchar contra la secularización de la vida en Estados Unidos. Por ejemplo, los jóvenes estudiaban la historia cristiana de Norteamérica y examinaban los antecedentes religiosos de figuras como George Washington y Abraham Lincoln, leían sólo la literatura y la filosofía que no discrepaban con la Biblia y destacaban los «valores bíblicos de la familia».[104]

Como hemos visto, para movilizarse con eficacia, un grupo necesita una ideología que tenga un enemigo definido con claridad. Durante los años sesenta y setenta, los ideólogos fundamentalistas protestantes definían al enemigo como el «humanismo laico». A diferencia de los islamistas y los seguidores de Kook, que podían condenar la cultura secular de Occidente, los protestantes norteamericanos, que eran fervientes patriotas, no tenían un objetivo tan fácil. Tenían que luchar contra «el enemigo interno». Con el paso de los años, el «humanismo laico» se había convertido en un término muy amplio dentro del cual los fundamentalistas proyectaban cualquier valor o creencia que no les agradaba. Por ejemplo, he aquí la definición que del humanismo laico daba el fundamentalista Foro Profamilia:

> Niega la deidad de Dios, la inspiración de la Biblia y la divinidad de Jesucristo.
> Niega la existencia del alma, la vida después de la muerte, la salvación y el paraíso, la condenación y el infierno.

Niega el relato bíblico de la Creación.
Cree que no existe lo absoluto, que no hay nada correcto o incorrecto, que los valores morales son circunstanciales y de libre determinación: haga lo que le venga en gana, «siempre y cuando no perjudique a nadie más».
Cree en la desaparición de los papeles característicos del hombre y la mujer.
Cree en la libertad sexual entre individuos anuentes, sin importar la edad, incluyendo el sexo prematrimonial, la homosexualidad, el lesbianismo y el incesto.
Cree en el derecho de abortar, en la eutanasia y el suicidio.
Cree en la distribución justa de la riqueza de la nación, para reducir la pobreza y crear igualdad.
Cree en el control del medio ambiente, de la energía y en su limitación.
Cree en la desaparición del patriotismo norteamericano, en la del sistema de libre empresa, en el desarme y en la instauración de un gobierno socialista mundial.[105]

Esta lista, que parece haber sido compilada del primer y segundo manifiestos de la American Humanist Society [Sociedad Humanista Americana] –una organización de escasa influencia–, de 1933 y 1973, respectivamente, podría definirse como una descripción bastante acertada de la mentalidad liberal que evolucionó durante los años sesenta.

Desde luego que, como en la mayoría de las ideologías, también era una caricatura y una simplificación excesiva del liberalismo. No todos los liberales que aspiran a la igualdad sexual o la distribución justa de la riqueza son ateos. Los liberales que creen en los derechos de los homosexuales jamás aprobarían el incesto. Ningún liberal admitiría que no hay nada correcto o incorrecto; en cambio, creen que se necesita hacer una revisión de las restricciones morales del pasado. El deseo de lograr un acuerdo entre las naciones previamente hostiles, en organizaciones como la Unión Europea o la ONU, de ningún modo implica un anhelo de «un gobierno socialista mundial». Pero la lista es útil porque muestra cómo los valores que muchos cristianos liberales y laicos consideran como evidentes, buenos y positivos (como el interés por los pobres o por el medio ambiente), para los fundamentalistas eran vistos como manifiestamente malignos. Parecía que en esa época coexistían «dos naciones» en Estados Unidos, casi de la misma manera que en Irán o Israel. Al parecer, la sociedad moderna se había polarizado de tal manera que el entendimiento mutuo era cada vez más difícil entre las personas de posiciones diferentes. Como las subculturas estaban tan aisladas y separadas, muchos ni siquiera habían advertido que existía un problema.

Pero los fundamentalistas protestantes no pensaban que esta definición del humanismo laico fuera una caricatura. Lo veían como una religión rival, que tenía su propia doctrina, sus propios objetivos y una organización característica. Tuvieron una confirmación de su creencia en una nota a pie de página que apareció en el fallo del Tribunal Supremo en el caso «Torcaso contra Watkins» (1961). Esa nota mencionaba explícitamente al «humanismo laico» como una de aquellas religiones del mundo que, al igual que el budismo, el taoísmo y la cultura ética, «no enseñan lo que en general se considera una creencia en la existencia de Dios».[106] Los fundamentalistas usarían después este argumento para aducir, tan firmemente como el protestantismo conservador, que las creencias y los valores del «humanismo laico» practicado por el gobierno y los legisladores tenían que eliminarse de la vida pública.

Sin embargo, sería un error considerar esta preocupación fundamentalista por el humanismo laico como una táctica o como una tergiversación ingeniosa planeada para desacreditar la posición liberal. El término «humanismo laico» y todo lo que ello implica llenaba a los fundamentalistas de un temor visceral. Lo veían como una conspiración de las fuerzas del mal que, en palabras de Tim LaHaye, uno de los principales ideólogos fundamentalistas, era «contraria a Dios, a la moral, a la moderación y además antinorteamericana». El humanismo laico estaba liderado por un pequeño grupo que controlaba el gobierno, las escuelas públicas y los canales de televisión con el fin de «destruir el cristianismo y la familia norteamericana».[107] Había seiscientos senadores, diputados y ministros de gabinete humanistas, y otros 275.000 que formaban parte de la American Civil Liberties Union [Unión Americana para las Liberades Civiles]. Los sindicatos, las fundaciones Rockefeller, Ford y Carnegie, la National Organization for Women [Organización Nacional de Mujeres] y todas las facultades y universidades también eran «humanistas». El 50 por ciento de los legisladores estaba comprometido con la religión del humanismo laico.[108] Estados Unidos, fundado como una república basada en la Biblia, se había convertido en un estado laico, una «catástrofe» que John Whitehead (presidente del conservador Rutherford Institute) atribuía a una mala interpretación de la Primera Enmienda. Según Whitehead, el

«muro de separación» de Jefferson estaba destinado a proteger la religión del Estado, no a la inversa.[109] Pero los jueces humanistas habían hecho del Estado un objeto de culto: «Se considera que el Estado es laico», aducía Whitehead, pero «el Estado es religioso, porque su "interés fundamental" es la perpetuación del propio Estado». Por lo tanto, el humanismo laico constituía una rebelión contra la soberanía de Dios y su culto del Estado era idólatra.[110]

La conspiración no sólo se había infiltrado en la sociedad norteamericana, sino que también había conquistado el mundo. Para el escritor fundamentalista Pat Brooks, los humanistas laicos formaban «una enorme red conspiradora» que se estaba «aproximando rápidamente a su meta de introducir un "nuevo orden mundial", un gran gobierno global que reduciría el mundo a la esclavitud».[111] Al igual que otros fundamentalistas, Brooks consideraba que el enemigo era omnipresente y que había perseguido sin descanso su objetivo durante un largo periodo. Lo veía en acción en la Unión Soviética, en Wall Street, en el sionismo, en el Fondo Monetario Internacional, en el Banco Mundial y en la Reserva Federal. La camarilla que estaba maquinando esta conspiración internacional incluía a los Rothschild, los Rockefeller, Kissinger, Brzezinski, el sha y Omar Torrijos, el ex dictador panameño.[112] Este terror al humanismo laico era tan irracional y tan incontrolable como cualquiera de las otras fantasías paranoicas que hemos considerado y surgía del mismo temor de aniquilación. La visión que tenían los fundamentalistas protestantes de la sociedad moderna en general, y de Estados Unidos en particular, era tan demoniaca como la de cualquier musulmán. Por ejemplo, para Franky Schaeffer, Occidente estaba a punto de entrar

> «en una oscura era electrónica, en la cual las nuevas hordas paganas, con todo el poder de la tecnología a su alcance, están a punto de destruir los últimos bastiones de la humanidad civilizada. Tenemos ante nosotros una visión de lo siniestro. Hemos dejado atrás los puertos del hombre occidental moderno, y solamente un mar de desesperación oscuro y turbulento se extiende por delante... a menos que luchemos».[113]

Tal y como les sucedía a los fundamentalistas judíos y musulmanes, los protestantes estadounidenses también sentían que estaban acorralados y que tendrían que luchar para sobrevivir.

Al igual que la descripción que hizo Sayyid al-Qutb de una ciudad moderna profana *(yahili)*, no era fácil de reconocer para los musulmanes liberales que la visión de Estados Unidos que estaban desarrollando los fundamentalistas protestantes era muy diferente de la perspectiva liberal. Estaban convencidos de que Estados Unidos era la nación de Dios, pero no parecían compartir los valores que tanto apreciaban y exaltaban otros norteamericanos. Cuando escribían acerca de la historia del país, casi todos evocaban nostálgicamente a los «padres puritanos peregrinos», pero destacaban sus rasgos menos atractivos para los liberales. ¿Qué tipo de sociedad habían intentado establecer los puritanos en Nueva Inglaterra?, preguntaba Rus Walton, el fundador de la Plymouth Rock Foundation. «¿Una democracia? ¡No, jamás en la vida! A los primeros norteamericanos no se les habría ocurrido una idea semejante para este nuevo mundo», comentaba con aprobación.[114] Los puritanos no tenían ningún interés en la libertad; estaban más interesados en «el gobierno apropiado de la Iglesia y del Estado» que «obligaría a otros hombres a ir por el buen camino».[115] Tampoco consideraban la revolución como «democrática». Los fundamentalistas norteamericanos podían ver la democracia con tanta desconfianza como sus homólogos judíos y musulmanes, y por la misma razón. Según Pat Robertson, los padres fundadores de la república habían sido inspirados por los ideales bíblicos calvinistas. Esto evitó que la revolución norteamericana siguiera el mismo derrotero que las revoluciones francesa y rusa. Los primeros estadounidenses no tenían ningún interés en el gobierno de las masas; deseaban establecer una república, en la que la voluntad de la mayoría y todas las tendencias igualitarias estarían controladas por la ley bíblica.[116] Sin duda alguna, los padres fundadores no querían «una democracia directa en la cual la mayoría pueda actuar como le plazca».[117] La idea de un gobierno que aplicara sus propias leyes los alarmaba tanto como a cualquier fundamentalista musulmán. La Constitución «no tenía legitimidad para crear leyes que se apartasen de la ley superior [de Dios], sino sólo para administrar la ley fundamental que el hombre es capaz de comprender y aplicar».[118]

Esta versión del pasado norteamericano era muy diferente de la opinión de la elite liberal. La historia fundamentalista fue la creación de una contracultura destinada a reorientar a Estados Unidos por el «buen camino». Todos veían un alejamiento y un declive de los orígenes devotos de América: las resoluciones del Tribunal Supremo, las innovaciones sociales y la legalización del aborto habían promovido la secularización en nombre de la «libertad». Pero a finales de la década de 1970, los fundamentalistas estaban empezando a entender que ellos mismos debían reconocer parte de la culpa.[119] Se habían retirado y aislado después del juicio de Scopes y habían permitido a los humanistas laicos ganar terreno. Ahora comenzaban a asumir un compromiso con el activismo político. A comienzos de los años setenta, a Tim LaHaye jamás se le habría ocurrido sugerir que los fundamentalistas debían comprometerse políticamente, pero a finales de la década llegó a creer que los humanistas «destruirían América» en unos pocos años, «a menos que los cristianos estuvieran dispuestos a ser más firmes en la defensa de la moralidad y la decencia que en los tres decenios pasados».[120]

Uno de los factores que hizo que los fundamentalistas se apartaran de la política fue su premilenarismo: como pensaban que el mundo estaba condenado, no tenía ningún sentido reformarlo. Pero incluso en esto hubo un cambio. En 1970, Hal Lindsey publicó su exitoso libro *The Late Great Planet Earth* [La agonía del planeta Tierra], que hasta 1990 llevaba vendidos 28 millones de ejemplares. En esta obra se repetían las viejas ideas premilenaristas pero con una prosa chispeante y novedosa. Lindsey no creía que Estados Unidos tuviera asignado un papel especial en los Últimos Días y sugería que los cristianos deberían contentarse con descubrir los «signos» del próximo fin en los acontecimientos presentes. Pero a finales de los años setenta, Lindsey –al igual que Tim LaHaye– había cambiado de opinión. En *The 1980s: Countdown to Armegeddon* [Los años ochenta: Cuenta atrás hacia el Armagedón] aducía que, si Estados Unidos volviera a estar en sus cabales, podría seguir siendo una potencia mundial a lo largo del milenio.

«Pero esto significa que debemos asumir la responsabilidad de ser ciudadanos y miembros de la familia de Dios. Necesitamos ser activos, elegir funcionarios que no sólo reflejen en el gobierno los preceptos morales de la Biblia, sino que determinen las políticas exteriores y nacionales para proteger nuestra nación y nuestro estilo de vida.»[121]

Los fundamentalistas estaban preparados. Tenían un enemigo contra quien luchar, una visión de lo que debía ser América muy diferente de la perspectiva liberal y creían que a pesar de todos sus temores, eran tan poderosos como para tener éxito en su cruzada.

A finales de los años setenta habían adquirido mucho más prestigio y una mayor confianza en sí mismos. Ésta era la tercera razón por la que se produjo su movilización a comienzos de la década de 1980. Ya no eran los provincianos empobrecidos que habían sido expulsados del juicio de Scopes. La riqueza que había traído la sociedad permisiva también les había alcanzado a ellos. La nueva importancia del sur y el crecimiento del fundamentalismo hicieron que muchos sintieran que ahora era posible desafiar a la clase dominante. Sabían que la cantidad de fieles en las principales congregaciones liberales había disminuido durante los años sesenta, mientras que las iglesias evangélicas habían crecido un 8 por ciento en un periodo de cinco años.[122] Los telepredi - cadores también habían adquirido más destreza en el *marketing* del cristia nismo. Parecía que Dios, que estaba siendo desterrado de la esfera pública, era una presencia tangible y bien manifiesta. Cuando las audien cias televisivas observaban al predicador pentecostal Oral Roberts, que en apariencia curaba en directo a personas enfermas e inválidas, podían ver el poder divino en acción. Cuando escuchaban al poderoso telepredicador Jimmy Swaggart, que declaraba salvar cien mil almas por semana y denunciaba los abusos de los católicos romanos, de los homosexuales y del Tribunal Supremo, sentían que alguien estaba haciendo públicas sus propias opiniones. Cuando se enteraban de las grandes sumas de dinero que Pat Robertson o los Bakkers podían reunir cada semana en donaciones, los fundamentalistas se convencían de que Dios era la respuesta a los problemas de la economía. Los cristianos, insistían, deben dar para recibir. Según Robertson, en el reino de Dios «no hay recesión ni déficit económico».[123] Esta verdad parecía confirmarse por el enorme éxito de los diez principales imperios de

la televisión cristiana, que ganaban más de mil millones de dólares al año, empleaban a más de mil personas y ofrecían un producto de alta calidad profesional.[124]

Sin embargo, el hombre del momento era Jerry Falwell. De acuerdo con las estimaciones de la época, durante los años sesenta y setenta cuatro de cada diez hogares en Estados Unidos sintonizaban su emisora en Lynchburg. Falwell había iniciado su misión pastoral en 1956 con sólo un puñado de miembros en una planta de soda abandonada. Tres años después, la congregación se había triplicado y, hacia 1988, la Thomas Road Baptist Church tenía 18.000 miembros y 60 pastores asociados. El ingreso total de la iglesia era superior a 60 millones de dólares anuales, y los oficios religiosos se transmitían por 392 canales de televisión y 600 emisoras radiofónicas.[125] Falwell era un fundamentalista típico y deseaba construir un mundo separado y autosuficiente. En Lynchburg fundó un instituto que enseñaba sobre la base de los principios bíblicos: en 1976, el Liberty Baptist College tenía 1.500 alumnos. También fundó empresas filantrópicas: un hogar para alcohólicos, un hospicio para ancianos y una agencia de adopción para ofrecer una alternativa al aborto. En 1976, Falwell se consideraba el principal radiodifusor «renacido».

Jerry Falwell había creado una sociedad alternativa para socavar el humanismo laico. Desde el principio, aspiraba a que el Liberty College llegara a ser una universidad de categoría internacional; tenía que representar lo mismo que Notre Dame para los católicos romanos o que Brigham Young para los mormones. El fundamentalismo había cambiado desde que Bob Jones fundara su universidad en los años veinte. La separación de la sociedad ya no era suficiente. Al igual que otros educadores fundamentalistas, Falwell estaba creando un cuadro para el futuro: «un ejército espiritual de jóvenes que estarían a favor de la vida, de la moral y de Estados Unidos».[126] Mientras que Bob Jones se había apartado del mundo secular con el fin de preparar a los docentes de las escuelas cristianas, Falwell pretendía desafiar a la elite laicista. El Liberty College formaría a los estudiantes para todos los caminos de la vida y para las principales profesiones. Ellos «salvarían» a la sociedad. Pero eso significaba que tenían que someterse al *ethos* fundamentalista: el cuerpo

docente se tenía que adherir a los artículos de la fe; todos los estudiantes tenían que completar cada semestre una «tarea de servicio cristiano» en la parroquia; no podían beber ni fumar; debían usar la «mejor ropa de domingo» todo el tiempo y asistir tres veces por semana a los oficios religiosos en Thomas Road. A diferencia de Bob Jones, Falwell buscó la acreditación académica y por eso fue capaz de atraer a estudiantes no fundamentalistas, cuyos padres aprobaban la sobriedad del campus y su alto nivel de educación. Había elegido una posición intermedia. Por un lado, el Liberty Baptist College proporcionaba una alternativa a las facultades de humanidades de los años sesenta y setenta, y por otro, una mejor educación que la que ofrecían los viejos colegios bíblicos, cuyo nivel académico era mediocre.[127] A pesar de su énfasis doctrinal, la universidad estaba dispuesta a abordar con seriedad los temas intelectuales y sociales; esto permitía a los estudiantes comprometerse con el mundo secular en sus propios términos e iniciar su *reconquista*.[*]

En realidad, Falwell estaba planeando una ofensiva, y lo hacía de una manera moderna. Su actividad incesante en la facultad, la iglesia y la emisora radiofónica era un intento de llegar a un mundo agonizante y perdido. En su emisora no existían artilugios ni bufonadas; la *Old Time Gospel Hour* evitaba las extravagancias de Roberts, Swaggart y los Bakkers. Falwell era muy literal, tanto en la comunicación como en la teología, y hacía que sus oficios religiosos fuesen grabados y emitidos exactamente como se realizaban, sin ninguna concesión a la cámara o al espectáculo. La radio de Lynchburg abogaba por la moderación, el capitalismo y la obra ética calvinista. Para construir su imperio, Falwell se había inspirado en los nuevos centros comerciales, que ofrecían una combinación de servicios. Como explicó Elmer Towns, su principal consejero teológico, creía que podía ganar almas utilizando su destreza empresarial. La empresa, decía Falwell, estaba en la vanguardia de la innovación: «Los oficios religiosos combinados de varios pastores en una sola iglesia no sólo pueden atraer a las masas al Evangelio, sino que les permite ser mejores pastores».[128] Durante los años sesenta y setenta, la Thomas Road Baptist Church parecía demostrar la viabilidad del capitalismo al sumar a sus filas un pastor tras otro, con una expansión y un

crecimiento continuos. Cuando los representantes del poder laico tuvieron que dar con alguien que condujera un resurgimiento de las derechas en los años ochenta, eligieron a Falwell. Él comprendía con claridad la dinámica de la sociedad capitalista moderna y era capaz de comprometerse con ella en un plano de igualdad.

Pero, a pesar del enfoque aparentemente realista de Falwell, los fundamentalistas que lo seguían estaban llenos de temor. No tenía ningún sentido discutir con Falwell, LaHaye o Robertson con la esperanza de convencerlos de que no había ninguna conspiración laica humanista. Este temor paranoico de aniquilación y destrucción, que éstos compartían con los fundamentalistas judíos y musulmanes, añadía urgencia y convicción a su campaña. La sociedad moderna había logrado mucho, material y moralmente. Era razonable creer en sus virtudes. Al menos en Europa y Estados Unidos, la democracia, la libertad y la tolerancia estaban emancipando a los seres humanos. Pero los fundamentalistas no podían percibir esto, no porque fuera perverso, sino porque habían vivido la modernidad como un asalto que amenazaba sus valores más sagrados y parecía poner en peligro su propia existencia. A finales de los años setenta, los tradicionalistas judíos, cristianos y musulmanes estaban preparados para la contraofensiva.

9
La ofensiva
(1974-1979)

El ataque fundamentalista tomó a muchos laicistas por sorpresa, puesto que suponían que la religión jamás volvería a desempeñar un papel significativo en la política; sin embargo, a finales de la década de 1970 se produjo una explosión de fe militante. En 1978 y 1979, el mundo contempló asombrado cómo un oscuro ayatolá iraní derrocaba el régimen del sha Muhammad Reza Pahlevi, que en ese momento aparentaba ser uno de los estados más progresistas y estables de Oriente Próximo. Al mismo tiempo que los gobiernos occidentales elogiaban la iniciativa de paz del presidente egipcio Anwar al-Sadat, así como su reconocimiento del Estado de Israel y la apertura a Occidente, los observadores políticos notaban que los jóvenes egipcios parecían estar volviendo a la religión. Vestían las prendas tradicionales islámicas, rechazaban las libertades de la modernidad y muchos se involucraban en la toma violenta de las universidades. En Estados Unidos, Jerry Falwell fundó en 1979 la Mayoría Moral e instó a los fundamentalistas protestantes a comprometerse en la política para desafiar la legislación estatal y federal que promovía un programa «humanista secular».

Para las elites laicistas, esta repentina erupción religiosa aparecía como inquietante y perversa. En lugar de adoptar alguna de las ideologías modernas que habían demostrado ser tan eficaces, estos tradicionalistas radicales apelaban a los textos sagrados y citaban leyes y principios arcaicos, muy alejados del discurso político del siglo XX. Su éxito inicial parecía inexplicable; era (¿sin duda?) imposible gobernar un país moderno de acuerdo con esos principios. Los fundamentalistas parecían comprometidos en un retorno atávico al pasado. Además, el entusiasmo y el apoyo que inspiraban estas propuestas políticas eran una afrenta para los

liberales. Aquellos estadounidenses y europeos que habían imaginado que la fe pertenecía al pasado se veían ahora obligados a aceptar que las viejas religiones no sólo podían inspirar una adhesión apasionada sino que millones de judíos, de cristianos y de musulmanes militantes aborrecían la cultura laica y liberal, de la que los primeros estaban tan orgullosos.

En realidad, como ya hemos visto, el resurgimiento fundamentalista no fue repentino ni sorpresivo. Durante décadas los creyentes más conservadores, que por diferentes razones se habían sentido oprimidos, despreciados e incluso perseguidos por sus gobiernos laicos, habían estado acumulando ira y resentimiento. Muchos se habían apartado de la sociedad moderna para crear un refugio sagrado en la religión pura. Convencidos de que corrían el peligro de ser aniquilados por regímenes comprometidos en su destrucción, se pusieron a la defensiva y se prepararon para pelear. Desarrollaron ideologías para movilizar a los creyentes en esa peculiar lucha por la supervivencia. Rodeados por fuerzas sociales que eran indiferentes a la religión, u hostiles a ella, asumieron una actitud desafiante que se podía convertir con facilidad en violencia. A mediados de los años setenta había llegado la oportunidad de actuar. Eran conscientes de su fuerza y de su poder, estaban convencidos de que habría una crisis inmediata y de que afrontaban un momento único en la historia y habían decidido cambiar el mundo antes de que éste los cambiara a ellos. Desde su punto de vista, la historia se había desviado de su curso; todo era incorrecto. Vivían en sociedades que habían marginado o excluido a Dios y estaban dispuestos a devolver al mundo su carácter sagrado. Según ellos, los laicistas debían abandonar su soberbia confianza en sí mismos y reconocer la soberanía de lo divino.

En su mayor parte, los observadores laicos no fueron conscientes de esta reacción religiosa. Las diversas sociedades habían llegado a estar tan polarizadas que los liberales en Estados Unidos, o los laicistas occidentalizados en una nación como Irán, solían subestimar la contracultura religiosa que se había desarrollado con los años. Se equivocaron al imaginar que esta religiosidad agresiva pertenecía al Viejo Mundo; en realidad, eran formas modernas de la fe, a menudo muy innovadoras, que estaban dispuestas a desechar siglos de tradición. Si bien

es cierto que los fundamentalismos en las tres religiones monoteístas rechazaban la modernidad, el entusiasmo de ésta y las nuevas ideas también habían ejercido una gran influencia en ellos, aun cuando les quedaba mucho por aprender. Estas primeras ofensivas representaban los días de gloria de la era fundamentalista pero, como veremos en el próximo capítulo, era muy difícil que un movimiento inspirado en una religión conservara su integridad una vez que hubiera entrado en el mundo pragmático, racional y pluralista de la política moderna. Una revolución contra la tiranía también podía llegar a ser tiránica llegado su momento; una campaña para abolir las polaridades suscitadas por la modernidad con el fin de lograr un Estado que integrara el *mythos* y el *logos*, lo público y lo privado, la ley civil y la ley religiosa podía convertirse en totalitaria; la transformación de las visiones míticas, mesiánicas o místicas de los fundamentalistas en un *logos* político era peligrosa. Pero, al principio, los fundamentalistas creían que, después de décadas de humillación y opresión, las cosas habían cambiado y ahora podían reconquistar el mundo para Dios.

La revolución iraní fue el primer acontecimiento que concentró la atención del mundo sobre el potencial del fundamentalismo, pero no fue el primer movimiento que tuvo éxito dentro del mundo de la política. Hemos visto que en 1973, después de la guerra del Yom Kippur, en Israel, los seguidores de Kook estaban convencidos de que el pueblo judío se había comprometido en una batalla contra las fuerzas del mal. La guerra había sido una advertencia; la salvación era inminente, pero si el gobierno trataba de aplicar políticas que impidieran el proceso mesiánico, ellos mismos tomarían la iniciativa. Sorprendentemente, encontraron aliados laicistas que, aunque no compartían la visión del rabino Kook, estaban decididos a conservar cada palmo del territorio ocupado. Muchos hombres, que no eran judíos observantes ni seguidores de Kook, como el jefe del Estado Mayor del ejército israelí, Rafael Eitan, o el físico nuclear ultranacionalista Yuval Neeman, estaban dispuestos a trabajar con los sionistas religiosos para asegurar los territorios ocupados por Israel. En febrero de 1974, una serie de rabinos, de laicistas militantes, seguidores de Kook y otros sionistas

religiosos, que habían servido en el ejército israelí y combatido en las guerras de Israel, formaron un grupo al que denominaron Gush Emunim (Bloque de los Creyentes).

Poco después redactaron un manifiesto que resumía sus objetivos: el Gush no sería un partido político que compitiese por los escaños en la Knesset, sino un grupo de presión que trabajaría para «conducir al pueblo judío hacia la aplicación plena de la visión sionista, dado que esta visión se origina en la herencia judía de Israel y su objetivo es la salvación de Tierra Santa y del mundo entero».[1] Mientras que los primeros sionistas habían dejado la religión a un lado, el Gush Emunim insistía en vincular su movimiento con el judaísmo. Los miembros seculares del bloque podían interpretar la palabra «salvación» de una manera más liberal y en un sentido más político, pero los activistas religiosos, que habían adoptado la visión integradora del rabino Kook, estaban convencidos de que la salvación mesiánica ya había comenzado y de que, a menos que el pueblo judío se estableciera en todo el territorio de Israel, no habría paz en el resto del mundo.

Desde el principio, el Gush Emunim planteó un desafío al Israel laico. Su manifiesto destacaba el fracaso del viejo sionismo, aun cuando los judíos estaban comprometidos en una lucha cruel por la supervivencia en su tierra:

> «Asistimos a un proceso de decadencia y alejamiento del ideal sionista, en las palabras y en los hechos. Hay cuatro factores relacionados que son responsables de esta crisis: la fatiga mental y la frustración provocadas por el largo conflicto, la ausencia de retos, la preeminencia de las metas egoístas y el debilitamiento de la fe judía».[2]

De acuerdo con los miembros religiosos del Gush, la última causa –el debilitamiento de la religión– era crucial. Creían que el sionismo divorciado del judaísmo no podía tener sentido. Los seguidores de Kook procuraban conquistar los territorios árabes ocupados al mismo tiempo que se comprometían en una guerra contra el Israel laico. Se habían propuesto reemplazar el discurso socialista y nacionalista por el lenguaje de la Biblia. Mientras que el laborismo sionista había tratado de normalizar la vida judía y hacer a los judíos «semejantes a todos los otros pueblos», el Gush

Emunim destacaba la «singularidad» del pueblo de Israel;[3] puesto que los judíos habían sido elegidos por Dios, eran en esencia diferentes de todas las otras naciones y no se regían por las mismas leyes. La Biblia aclaraba que Israel, al ser un pueblo «sagrado», pertenecía a una categoría aparte.[4] El sionismo laborista había intentado incorporar el humanismo liberal del Occidente moderno, pero el Gush creía que el judaísmo y la cultura occidental eran incompatibles. Por lo tanto, para los seguidores de Kook, el sionismo secular jamás podría surtir efecto en Israel.[5] Su tarea era orientarlo hacia la religión, corregir los errores del pasado y reencauzar la historia.

La experiencia casi desastrosa de la guerra del Yom Kippur había mostrado que era esencial actuar de inmediato para acelerar el proceso redentor que las políticas del «falso» sionismo secular habían retardado. Le tomaría más de un año al Gush desarrollarse completamente, pero al final proporcionaría a sus miembros un nuevo estilo de vida. Habría un «estilo Gush» para la vestimenta, la música, la decoración, los libros y los nombres de los niños, e incluso una manera de hablar particular.[6] Con el transcurso de los años, el Gush creó una contracultura que permitió a sus miembros apartarse del mundo secular, al más puro estilo fundamentalista. Sin embargo, había cierta agresividad en la manera ostentosa con la cual sus adeptos practicaban su religiosidad y observaban la Torah. En los primeros años de su Estado, los israelíes laicos se habían burlado de los judíos que usaban gorros tradicionales; estos nuevos activistas religiosos utilizarían las *kippot*[*] tejidas, que se convirtieron en un símbolo de moda para la religiosidad radical.[7] Los miembros del Gush se consideraban más auténticamente judíos y sionistas que los laboristas y se comparaban no sólo con los guerreros santos de la Antigüedad como Josué, David y los macabeos, sino también con héroes sionistas como Theodor Herzl, Ben Gurión y los pioneros, que también habían estado poseídos por una visión mística y que, en su época, habían sido calificados de dementes.

Mientras los miembros seculares y religiosos del Gush se ocupaban del establecimiento de la organización, algunos seguidores de Kook, con la ayuda del colono veterano Moshe Levinger, intentaron crear el *garin* («núcleo») de un pequeño asentamiento en una cochera de ferrocarril, cerca de la población árabe de Nablus, en Cisjordania. Ésta era un área sagrada

para los judíos: Nablus se alzaba sobre la ciudad bíblica de Siqén, asociada con la historia de Jacob y Josué. Los colonos estaban tratando de restituir el carácter sagrado a una tierra que, desde su punto de vista, había sido profanada por los palestinos. Llamaron a su asentamiento Elon Moreh e intentaron convertir la cochera de ferrocarril en una *yeshivah* para el estudio de los textos sagrados. También aceptaron unirse al Gush Emunim. Sin embargo, el gobierno trató de desalojarlos, porque el asentamiento era ilegal, pero el Gush no estaba dispuesto a acatar las resoluciones de la ONU, que exigían la retirada de Israel de los territorios ocupados, pues los judíos no se regían por las leyes de otros pueblos. Los colonos obtuvieron un apoyo considerable en Israel, mientras el gobierno aparecía como débil e indeciso. En abril de 1975, Moshe Levinger encabezó una marcha de veinte mil judíos en Cisjordania. Desde su tienda de campaña en Elon Moreh –que él llamó su «puesto de avanzada»– negoció con el ministro de Defensa israelí Shimon Peres. Se produjo un enfrentamiento con los soldados del Tsahal: no se efectuaron disparos, pero se arrojaron piedras y hubo culatazos. Al final, Peres se trasladó en un helicóptero y se reunió con Levinger en su tienda. Después de la reunión, el rabino, abatido, se arrancó la camisa blanca en señal de duelo. Como se aproximaban las elecciones y Peres temía perder el voto religioso, tuvo que ceder y en diciembre de 1975 aceptó instalar a treinta colonos de Elon Moreh en un campamento militar cercano. Levinger, triunfante, fue transportado en volandas por sus jóvenes partidarios.[8] De esta manera, este hombre calvo y delgado, de barba rala, gruesas gafas y un arma colgando perpetuamente de su hombro, se había convertido en el nuevo modelo de héroe judío. Para algunos, el colono estaba empezando a ser tan respetado como un «hombre virtuoso» *(zaddiq)* o un estudioso de la Torah. También obtuvo el apoyo de los laicistas. «Levinger simboliza el retorno del sionismo», declaraba la veterana y confesa terrorista Geula Cohen. «Es como un rayo de luz en Judea y Samaría [nombres bíblicos de Cisjordania]. Él es el líder de la revolución sionista.»[9]

Elon Moreh, rebautizada como Kedamim, se estableció definitivamente durante la fiesta de Hanukah, que celebra la liberación de Jerusalén –bajo dominio de los reyes seléucidas– por Judas Macabeo en 164

a.e.c. y la nueva consagración del Templo. En la mitología del Gush, el *garin* de asentamiento llegó a ser una nueva Hanukah, un descubrimiento divino y una victoria de Dios. Éste fue un momento memorable: el sionismo secular se había visto obligado a someterse a la voluntad divina. Levinger había vuelto a encauzar la historia.

Los años comprendidos entre 1974 y 1977 marcaron el apogeo del Gush Emunim. Sus miembros recorrieron la nación ofreciendo conferencias y reclutando jóvenes, laicos y religiosos, que estuvieran dispuestos a instalarse en los nuevos territorios. Se abrieron filiales en toda la nación y sus líderes crearon un plan maestro para la colonización de toda Cisjordania: el objetivo era introducir cientos de miles de judíos en el área y ocupar todos los sitios estratégicos. Para ello, se consultó a los expertos en demografía y geografía de la región y se establecieron organismos administrativos para la planificación y la propaganda. Uno de éstos fue Mate Mirtzai, que organizó las operaciones de asentamiento.[10] Los ocupantes ilegales, a menudo liderados por Levinger, conducían sus casas-remolque hasta las cimas de las colinas en medio de la noche. Cuando llegaba el Ejército para expulsarlos, los partidos derechistas en la Knesset acusaban al gobierno laborista de comportarse de la misma manera que los británicos en los tiempos previos a la formación del Estado. Se trató de una estratagema ingeniosa: el gobierno israelí asumía el papel del opresor, mientras que los colonos del Gush parecían encarnar el pasado heroico de Israel.

Sin embargo, durante estos años, el Gush Emunim sólo logró establecer tres asentamientos. En este periodo de posguerra, el primer ministro Yitzak Rabin ansiaba la reconciliación con Egipto y Siria y parecía dispuesto a hacer pequeñas concesiones territoriales. Siguió resistiéndose a las presiones combinadas del Gush y la derecha. Pero el Gush Emunim continuaba con sus esfuerzos de propaganda, organizando enormes manifestaciones y marchas a través de Cisjordania. En 1975, las multitudes transportaron los rollos de la Torah a través de los territorios ocupados, mientras los laicistas cantaban y aplaudían al lado de los sionistas religiosos. En 1976, durante el Día de la Independencia, casi veinte mil judíos armados asistieron a un encuentro campestre en Cisjordania, para lo

que tuvieron que caminar desde un extremo al otro de Samaría.[11] Estas manifestaciones y marchas se programaban a menudo para que coincidieran con la creación de un nuevo asentamiento o con otra ocupación ilegal. Todas estas acciones alentaban a algunos israelíes a ver los territorios como intrísecamente judíos y contribuían a la lucha contra la prohibición de crear asentamientos en la tierra ocupada.

El Gush era pragmático, hábil e ingenioso. Atraía a los ateos y a los laicos, pero para sus miembros ortodoxos era un movimiento esencialmente religioso. Habían heredado del rabino Kook una religiosidad cabalista y habían establecido un asentamiento en tierras que consideraban sagradas, más allá de las fronteras del «otro lado». Un asentamiento era lo que los cristianos llamarían un «sacramento», un símbolo exterior de la gracia divina que hacía presente lo sagrado en un mundo nuevo y profano. Esto era lo mismo que Isaac Luria había llamado el *tiqqún*, un proceso redentor que un día transformaría el mundo y el cosmos. Las marchas, manifestaciones, batallas y ocupaciones ilegales eran una forma de ritual que tenía un sentido de éxtasis y liberación. Después de años de sentirse inferiores a los pioneros y a los *jaredim*, los seguidores de Kook se veían de pronto en el centro de la escena y en la línea de avanzada de una guerra cósmica. Al anticipar el momento de la redención, se sentían en armonía con los ritmos fundamentales del Universo. Algunos analistas han observado que, cuando recitaban sus plegarias, sollozaban y se balanceaban hacia delante y atrás, con los ojos bien cerrados y los rostros contraídos y angustiados. Eran signos de lo que los cabalistas llamaban *kawwanah*, el esfuerzo de concentración intensiva durante el cumplimiento de uno de los mandamientos que permite al judío ver el significado esencial del rito a través de su forma simbólica.[12] Un acto cumplido con *kawwanah* no sólo aproxima al creyente a Dios, sino que lo ayuda a rectificar el desequilibrio que resulta de la separación de lo mundano y lo divino. Los activistas del Gush no sólo experimentaban este éxtasis cuando oraban, sino que veían sus actividades políticas bajo la misma luz. El espectáculo del rabino Zevi Yehuda Kook rezando y sollozando ante una gran multitud en la inauguración de un nuevo asentamiento era una «revelación». Lo mismo ocurrió cuando los ocupantes ilegales, envueltos en sus mantos de oración,

gritaban y se aferraban con los dedos sangrantes a la tierra sagrada, mientras el ejército los desalojaba de una colina cerca de Ramallah.[13] Éstas no eran simples acciones políticas. Los activistas creían que estaban viviendo el drama divino en la realidad mundana de estos acontecimientos.

De esta manera, la política se había convertido en un acto de culto *(avodah)*. Antes de asistir a un oficio en la sinagoga, un judío efectuaba un *mikveh*.[*] Del mismo modo, los rabinos del Gush habían declarado: «Antes de meternos en la zanja de la política, debemos purificarnos en el *mikveh*, ya que esto es como sumergirnos en los secretos de la Torah».[14] Ésta es una declaración reveladora porque muestra el dualismo existente en la religiosidad del Gush. La política tenía un carácter tan sagrado como la Torah, pero –como había señalado el padre del rabino Kook– también era una zanja. Desde 1967, los seguidores de Kook vivieron con frecuencia el impacto de los acontecimientos históricos como un «destello de luz», la imagen favorita del rabino Abraham Yitzak Kook, aunque eran bien conscientes de los fracasos, obstáculos y reveses políticos. Las victorias israelíes se aclamaban como grandes milagros, pero también se reconocía que habían sido posibles gracias a la tecnología moderna y a la pericia militar.

Por consiguiente, los adeptos de Kook eran tan conscientes de lo profano como de lo sagrado. Su anhelo de lo divino estaba compensado por la opacidad y la intransigencia de la realidad mundana. Éste era justamente el motivo de la angustia y el apremio existentes en su prédica y su activismo. Su misión era poner toda la vida –incluso aquellos aspectos que son más banales, impuros y perversos– bajo el signo de lo sagrado. Pero mientras el jasidismo cumplía esta tarea con alegría y esperanza, el éxtasis de los seguidores de Kook a menudo estaba imbuido de odio y resentimiento. Son hombres de la modernidad. Lo divino es más distante y no resulta fácil trascender la realidad acuciante de lo profano, que, como muchos piensan ahora, es todo lo que hay. Los activistas del Gush superan su alienación personal en el Estado laico de Israel arrebatando la tierra a los árabes que la habían usurpado. Asientan sus propias mentes desarraigándose, yendo más allá de las fronteras de Israel, para colonizar la

tierra hace tanto tiempo perdida. El «retorno» a Eretz Israel era un intento de recuperar un valor y un estado de ánimo más fundamental que el incierto presente.

Con esta religiosidad de odio y *reconquista*** pronto aparecen dificultades obvias. En 1977, el laborismo fue derrotado por primera vez en la historia israelí en unas elecciones generales y llegó al poder el Likud, nuevo partido conservador liderado por Menahem Begin. Begin siempre había abogado por un Estado judío a ambos lados del río Jordán, de modo que su elección parecía ser otro acto de Dios. Esto resultó evidente poco después de asumir sus funciones, cuando visitó al ancia - no rabino Kook en Merkaz Harav, se arrodilló ante él y lo reverenció. «Sentí que mi corazón estaba a punto de estallar dentro de mí», recor - dó después Daniel ben Simon, quien estaba presente en esta «escena surrealista». «Ésta fue la mayor prueba empírica de que las fantasías e imágenes [de Kook] se habían hecho realidad.»[15] Begin era un declarado admirador de Levinger; solía llamar al Gush Emunim su «hijo muy querido» y con frecuencia usaba imágenes bíblicas cuando explicaba sus proyectos expansionistas.

Después de las elecciones, el gobierno del Likud comenzó una iniciativa de colonización masiva en los territorios ocupados. Ariel Sharon, el nuevo presidente de la Comisión de Tierras de Israel, declaró su intención de establecer a un millón de judíos en Cisjordania en un plazo de veinte años. A mediados de 1981, el gobierno había invertido 400 millones de dólares en los territorios y construido veinte asen - tamientos, ocupados por 18.500 colonos. En agosto de 1984, existían 113 asentamientos oficiales del gobierno, que incluían seis poblaciones importantes en Cisjordania. Rodeados por 46.000 colonos judíos mi - litantes, los árabes se sintieron amenazados y algunos recurrieron a la violencia.[16] Eran las condiciones políticas perfectas para el Gush, que recibió un amplio apoyo del gobierno. En 1978, Eitan hizo a cada asentamiento en Cisjordania responsable de la seguridad de su propia área y cientos de colonos fueron exceptuados de su servicio militar regular para proteger su comunidad y vigilar las carreteras y los campos. Además, se les proveyó de armas sofisticadas y equipos militares. En marzo de 1979, el gobierno estableció cinco ayuntamientos regionales en Cisjordania con el poder de recaudar impuestos, suministrar

servicios y emplear trabajadores. Por lo general, los miembros del Gush desempeñaban funciones clave, aun cuando entonces sólo representaban el 20 por ciento de los colonos de esa zona.[17] Se habían convertido en funcionarios estatales, pero sus años de enfrentamiento los habían hecho recelosos del gobierno y después de la victoria del Likud establecieron un *amanah* («pacto»), para organizar y unificar sus propias actividades de colonización, y una junta de asentamientos del Gush que les daba cierta independencia.

El Gush tuvo razón en ser escéptico, ya que la luna de miel con el Likud fue breve. El 20 de noviembre de 1977, el presidente de Egipto Anwar al-Sadat hizo su viaje histórico a Jerusalén para iniciar un proceso de paz y, al año siguiente, Begin y al-Sadat firmaron los acuerdos de Camp David. Israel devolvería a Egipto la península del Sinaí, conquistada en 1967, y Egipto, a su vez, reconocería al Estado de Israel y garantizaría la seguridad a lo largo de sus fronteras comunes. Los acuerdos establecían las bases para una «estructura de paz» y las negociaciones posibles entre Israel, Egipto, Jordania y los «representantes del pueblo palestino» acerca del futuro de Cisjordania y la franja de Gaza. Para ambas partes, Camp David era un tratado pragmático: Egipto conseguía la restitución de un territorio importante e Israel obtenía cierta garantía de paz. El Sinaí no era una tierra sagrada; no estaba incluida dentro de las fronteras de la tierra prometida descrita en la Biblia. Begin siempre había insistido en que la restitución de Cisjordania a los árabes estaba fuera de discusión; también estaba seguro de que las negociaciones de paz contempladas en los acuerdos de Camp David jamás se iniciarían porque ningún otro Estado árabe las aprobaría. El día en que se firmó el acuerdo de Camp David, Begin anunció que el gobierno establecería veinte nuevos asentamientos en Cisjordania.

Esto no aplacó a los sionistas religiosos ni al Gush ni a la derecha israelí en general. El 8 de octubre de 1979, se presentó oficialmente el nuevo partido Tehiya (Renacimiento), con la bendición del rabino Kook, para oponerse al acuerdo de Camp David y evitar más concesiones territoriales. Ahora los religiosos y los radicales seculares trabajaban juntos en el mismo partido político. En 1981, los seguidores de Kook y un antiguo miembro de las Gajélet, Hayim Drukman, fundaron su propio partido,

Morashah (Herencia), para promover más asentamientos en Cisjordania. Para el Gush, Camp David no significaba la paz. Sus miembros señalaban la conexión etimológica entre las palabras *shalom* («paz») y *shlemut* («integridad»): la verdadera paz significaba la integridad territorial y la preservación de toda la tierra de Israel. No podía haber ninguna concesión. Como explicó el rabino del Gush, Eleazar Waldman, Israel estaba comprometido en una batalla contra el mal de la que dependía el destino del mundo entero:

> «La redención no sólo significa la redención de Israel, sino la del mundo entero. Pero la redención de éste depende de la redención de Israel. De esto deriva nuestra influencia moral, espiritual y cultural sobre todo el mundo. La bendición de toda la humanidad provendrá del pueblo de Israel viviendo en la totalidad de su territorio».[18]

Pero parecía imposible aplicar este principio mítico en un mundo que se regía con normas seculares pragmáticas. A pesar de la retórica expansionista o bíblica de Begin, éste no tenía ninguna intención de dejar que el *mythos* interfiriera con el *logos* práctico de la política. Desde el principio, la eficiencia y la eficacia habían sido las contraseñas del espíritu moderno. Los principios absolutos se tenían que adaptar a los planes de acción y las consideraciones políticas prácticas. Begin tenía que seguir estando en buenas relaciones con Estados Unidos, que deseaban el proceso de paz.

Éste sería siempre uno de los problemas cruciales para los fundamentalistas, que trataban de luchar por Dios en el mundo político moderno. El Gush Emunim había obtenido algunas victorias durante esos años. En 1978, un graduado francés de la Sorbona y de la *yeshivah* Merkaz Harav, Shlomo Aviner, fundó la *yeshivah* Ateret Cohanim (Plenitud de los Sacerdotes) en el barrio musulmán del este de Jerusalén. La *yeshivah* estaba frente al monte del Templo, ahora ocupado por la Mezquita de la Roca, el tercer lugar sagrado del mundo musulmán, y su propósito era el estudio de los textos relacionados con el culto sacerdotal y los sacrificios en el templo bíblico, en preparación para el advenimiento del Mesías y la reconstrucción del templo en su antiguo emplazamiento. Como el nuevo templo judío significaba la destrucción del noble santuario musulmán, la fundación de

Ateret Cohanim era en sí misma una provocación, pero la *yeshivah* también inició un proyecto de asentamiento en la ciudad antigua de Jerusalén, que Israel había anexionado en 1967, en contra de la comunidad internacional y sus instituciones. La *yeshivah* comenzó a adquirir en secreto propiedades árabes en el barrio musulmán para reconstruir las antiguas sinagogas, con el fin de establecer una firme presencia judía en la Jerusalén árabe.[19] La segunda victoria lograda durante estos años se produjo en 1979, cuando el Gush desafió una resolución del Tribunal Supremo israelí que había ordenado el desmantelamiento de un nuevo asentamiento en Elon Moreh, al sudeste de Nablus. El Gush amenazó con una guerra civil y una huelga de hambre y, por último, a finales de enero de 1980, el gabinete israelí estableció una comisión especial para encontrar los medios de salvaguardar los asentamientos existentes y crear nuevas oportunidades dentro de los límites impuestos por el Tribunal Supremo. El 15 de mayo, el gobierno anunció un plan quinquenal para establecer 59 nuevos asentamientos en Cisjordania.[20]

Pero a pesar de estos éxitos aislados, los días de gloria de Gush Emunim habían quedado atrás. La nueva pacificación era muy popular entre el público israelí y, en 1982, el Gush sufrió una seria derrota. Para cumplir con el acuerdo de Camp David, Israel había evacuado el asentamiento de Yamit, una próspera ciudad secular construida por el gobierno laborista sobre las orillas de la península del Sinaí. Moshe Levinger declaró que el sionismo había sido infectado por el «virus de la paz».[21] Condujo a miles de colonos de Cisjordania de vuelta a Yamit, donde se albergaron en las casas abandonadas, obligando al Tsahal a desalojarlos. Se trató de una medida desesperada. Levinger recordó a los colonos la primera guerra judía contra Roma (en los años 66-70 de nuestra era), al final de la cual 960 hombres, mujeres y niños prefirieron el suicidio en la fortaleza de Masada antes que someterse al ejército romano. Los religiosos del Gush consultaron a los dos principales rabinos de Israel, quienes, sin embargo, se opusieron al martirio, y una vez más Levinger vistió sus prendas de luto.[22] Cuando el Tsahal llegó para desalojar a los colonos no hubo ningún derramamiento de sangre, pero

los miembros del Gush estaban preparados para una confrontación y, por un momento, los israelíes seculares y religiosos parecían estar en las líneas opuestas de un campo de batalla.

La última tentativa en Yamit puede haber sido una estratagema inconsciente para negar una verdad terrible. El «gran despertar» que los seguidores de Kook habían esperado tan confiadamente no llegó a tener lugar. ¿Quizá la salvación no fuera tan inminente? ¿Cómo podía ser sagrado un Estado que había hecho esas cobardes concesiones territoriales? Los miembros religiosos del Gush estaban experimentando «la gran frustración» de una esperanza mesiánica que podía conducir a medidas más desesperadas. A pesar de sus mejores esfuerzos, el Gush no podía hacer que la política de Dios surtiera efecto en el mundo real. Poco antes de la retirada del Sinaí, el rabino Kook falleció, lo cual aumentó esta sensación de desamparo. No surgió ninguna figura como sucesora indiscutible y el movimiento se dividió. Algunos abogaban por la indulgencia, la oración y un nuevo enfoque sobre la educación para revivir el verdadero espíritu de Israel. Pero otros se preparaban para la violencia.

Begin no fue el único que debió afrontar la oposición religiosa respecto al acuerdo de Camp David. Anwar al-Sadat, su colega egipcio, también se enfrentaba con la resistencia musulmana en su país. La iniciativa de paz de Sadat lo había convertido en un político admirado y estimado en Occidente, pero aun cuando la paz era muy popular en muchos sectores de la sociedad, los egipcios eran muy ambivalentes acerca de su presidente. A pesar de la catástrofe de la guerra de los Seis Días, Nasser seguía contando con la simpatía de la mayor parte del pueblo. En cambio, al-Sadat jamás inspiró el mismo afecto. Siempre había sido considerado como alguien de poco peso político, y cuando llegó al poder en 1971, tuvo que enfrentarse a un intento de golpe de Estado. No obstante, el éxito comparativo de la guerra del Yom Kippur en 1973 contribuyó a cimentar su prestigio.[23] Se había puesto a prueba en el campo de batalla y restaurado la confianza de los árabes, y era capaz de comprometer a su pueblo en un proceso de paz que, según él, ayudaría a Egipto a reparar sus relaciones con Occidente.

Después de la derrota de 1967, Nasser se había retirado un poco del socialismo y había iniciado una aproximación a Estados Unidos. También había reconocido las nuevas tendencias religiosas en Oriente Próximo y, aunque los miembros de la Sociedad de los Hermanos Musulmanes seguían en prisión, empezó de nuevo a hacer referencias islámicas en sus discursos. Estas dos tendencias llegaron a ser más notables bajo el gobierno de al-Sadat. En 1972 despidió a los 1500 consejeros soviéticos designados por Nasser y, tras la guerra del Yom Kippur, anunció un nuevo plan de acción destinado a introducir a Egipto en el mercado capitalista mundial. A esta nueva iniciativa económica le llamó *infitah* («de puertas abiertas»).[24] Sin embargo, el presidente egipcio no era economista y los problemas financieros de Egipto, que seguían siendo su talón de Aquiles, se exacerbaron con la *infitah*. Esta política abrió los mercados de Egipto: los capitales y productos extranjeros entraron a raudales. El sistema tributario ventajoso atrajo a los inversores occidentales y Egipto se aproximó más a Estados Unidos. La *infitah* también benefició a un pequeño porcentaje de la ascendente burguesía y unos pocos egipcios hicieron una gran cantidad de dinero. Pero la mayoría sufría. Inevitablemente, las empresas egipcias no podían competir con sus rivales extranjeras; había corrupción y el consumismo ostentoso de la elite provocó un gran descontento y disgusto. Los jóvenes se sentían excluidos y frustrados. Sólo un 4 por ciento de ellos podía aspirar a un empleo decente; el resto tenía que sobrevivir con los magros salarios del sector público, que se veían obligados a complementar trabajando –con frecuencia de manera ineficiente– como conductores de taxis, fontaneros y electricistas. El alojamiento digno era demasiado costoso, y esto significaba que una pareja joven a menudo tenía que esperar años antes de poder casarse y conseguir una vivienda. Su única esperanza era la emigración. Cientos de miles de egipcios se vieron obligados a dejar el hogar durante largos periodos para buscar trabajo en las naciones petroleras más prósperas, donde podían ganar un buen salario, enviar dinero a sus familias y ahorrar para el futuro. Los campesinos también se unieron a este éxodo hacia el golfo, y volvían sólo cuando tenían suficiente dinero

para construir una casa o comprar un tractor.[25] La *infitah* hizo que al-Sadat se congraciara con Occidente, pero significó que la mayoría de los egipcios no pudieran permitirse vivir en su propio país y tuvieran que partir al exilio.

A medida que penetraban la cultura y los negocios estadounidenses, muchos egipcios se sentían cada vez más extraños en su occidentalizada nación. Además, al-Sadat se estaba distanciando del pueblo. Él y su esposa, Jihan, llevaban un lujoso estilo de vida occidental, recibían con frecuencia a figuras famosas del mundo político y del espectáculo y vivían con ostentosidad en sus magníficas mansiones restauradas a un coste de varios millones de dólares, aislados de las penurias que soportaba la mayoría de la población. Esto no era compatible con la imagen religiosa cultivada por al-Sadat. En la tradición sunní, un buen gobernante musulmán no debe aislarse de su pueblo, sino vivir de una manera simple y frugal y asegurar que la riqueza de la sociedad se distribuya de un modo tan equitativo como sea posible.[26] Al presentarse como «el presidente piadoso», en un intento de adecuación a la nueva tendencia religiosa del país, y alentar a la prensa a fotografiarlo en las mezquitas con una prominente «marca de ceniza» en su frente para mostrar que se postraba cinco veces al día en la oración, al-Sadat invitaba a los musulmanes a hacer comparaciones desfavorables entre su conducta real e ideal.

Sin embargo, el presidente egipcio era, en apariencia, fiel a la religión. Necesitaba crear una identidad para su régimen diferente a la de Nasser. Desde la época de Muhammad Ali, los egipcios habían intentado repetidas veces ingresar en el mundo moderno y encontrar su propio lugar. Habían imitado a Occidente, adoptado las ideologías y sus formas de gobierno, habían luchado por la independencia y tratado de reformar su cultura de acuerdo con las nuevas tendencias europeas, pero ninguno de estos intentos tuvo éxito. Al igual que los iraníes, muchos egipcios pensaban que había llegado el momento de «volver a las fuentes» y crear una identidad moderna pero típicamente musulmana. Al-Sadat intentó valerse de esto. Trató de hacer del islam una religión civil subordinada al Estado e inspirada en el modelo occidental. Puesto que Nasser había perseguido a los grupos islámicos, al-Sadat se presentaba como su liberador. Entre 1971 y 1975 liberó de forma gradual a los hermanos musulmanes que habían estado

languideciendo en las prisiones y los campos de concentración. Moderó las estrictas leyes que había introducido Nasser para controlar a los grupos religiosos, que ahora podían reunirse, predicar y publicar. No se permitió a la Sociedad de los Hermanos Musulmanes reestablecerse como una asociación con fines políticos, pero sus miembros pudieron predicar y crear su propio periódico, *al-Dawah* (El Llamamiento). Hubo más actividad religiosa y se adjudicaron más espacios radiofónicos y televisivos al islam. Al-Sadat también buscó el apoyo de los grupos estudiantiles islámicos, alentándolos a arrebatar el control de las universidades a los socialistas y nasseristas. Nasser había intentado suprimir la religión, pero descubrió que esta política coercitiva era contraproducente: había conducido al aumento de la religiosidad más extrema promovida por Sayyid al-Qutb. Al-Sadat estaba tratando de apropiarse de la religión y usarla para sus propios fines. Aunque esto también resultó ser un trágico error de cálculo.

Al principio, su política pareció exitosa. Por ejemplo, la hermandad musulmana parecía haber aprendido la lección. La vieja generación de líderes liberados de las prisiones parecía dispuesta a repudiar a Sayyid al-Qutb y al aparato secreto, y deseaba retornar a las políticas reformadoras no violentas de Hasan al-Banna. Sus miembros querían un Estado regido por la ley musulmana, pero veían esto como una meta a largo plazo que sólo se podría alcanzar por métodos legales y pacíficos.[27] Aun cuando la hermandad declaraba estar volviendo al espíritu prístino de la asociación, en realidad era una organización muy diferente. Mientras que al-Banna había apelado en especial a las clases media y trabajadora, la «neohermandad» –como la llaman a veces los analistas– atraía a aquellos miembros de la burguesía que se habían beneficiado con la política de «puertas abiertas» de al-Sadat. Eran personas prósperas, de medios adecuados y dispuestas a cooperar con el régimen. Esta nueva hermandad no apelaba a la mayoría, que se sentía cada vez más alejada del Egipto de su presidente y soportaba una penosa situación. En ausencia de cualquier forma permitida de oposición al régimen, muchos descontentos buscarían una alternativa islámica más extrema.[28]

Pero pronto las políticas de al-Sadat también provocaron la hostilidad de la neohermandad. Todos los meses, *al-Dawah*, con una tirada de casi 78.000 ejemplares, publicaba noticias acerca de los cuatro «enemigos» del islam: el cristianismo occidental –habitualmente llamado *al-Salibiyyah* (la Cruzada) para destacar su imperialismo evidente–, el comunismo, el laicismo –representado por Ataturk– y el sionismo. El judaísmo era considerado como la peor abominación, relacionada estrechamente con los otros tres enemigos. Los artículos de *al-Dawah* citaban pasajes del Corán que se referían a aquellos judíos que se habían rebelado contra el profeta en Medina e ignoraban los capítulos que aludían a la religión judía de un modo positivo.[29] El antisemitismo de *al-Dawah* declaraba apelar al Profeta pero, en realidad, era una innovación islámica reciente, que se relacionaba con los *Protocolos de los sabios de Sión* más que con las fuentes musulmanas. Por lo tanto, para la neohermandad era imposible seguir siendo leal a al-Sadat después de Camp David. Durante todo el año de 1978, *al-Dawah* puso en duda la legitimidad islámica del régimen. La portada de la edición de mayo de 1981 mostraba la Cúpula de la Roca rodeada de una cadena y asegurada con un candado que ostentaba la estrella de David.[30]

Pero en la época de la histórica visita de al-Sadat a Jerusalén había surgido una secta musulmana más extremista. Sus líderes estaban sometidos a juicio por el asesinato de Muhammad al-Dhahabi, un distinguido estudioso religioso y ex ministro del gobierno. Los egipcios se sorprendieron al escuchar a estos jóvenes musulmanes declarar que el islam había estado en declive desde la época de los cuatro primeros califas «correctamente guiados» *(rashidun)*, que todas las tendencias musulmanas desde ese entonces no habían sido otra cosa que idolatría y que todo Egipto, incluyendo al presidente y el círculo religioso oficial, pertenecía a la *yahiliyyah*. La secta declaró que esta sociedad *yahili* debía destruirse y que, sobre sus ruinas, se debía construir una sociedad musulmana basada en el Corán y la Sunna. Dios había elegido a Mustafa Shukri, el fundador de la secta, para crear una nueva ley y guiar a la comunidad musulmana por la senda correcta.[31]

Shukri había sido arrestado y encarcelado por el régimen de Nasser en 1965, cuando tenía veintitrés años, por haber distribuido propaganda de la Sociedad de Hermanos Musulmanes.[32] Por esta insignificante falta, había pasado seis años en los campos de concentración de Nasser, leyendo a al-Mawdudi y a al-Qutb y, tal como muchos de los hermanos más jóvenes, había asimilado sus ideas. En las prisiones, estos musulmanes más extremistas practicaban la segregación estricta requerida por al-Qutb. Se apartaban de los otros reclusos y de los hermanos mayores y moderados, declarando que ellos eran *yahili*. Sin embargo, algunos decidieron reservarse sus opiniones. Al-Qutb creía que pasaría mucho tiempo antes de que su vanguardia estuviera preparada para iniciar una *yihad* contra la sociedad *yahili*. Primero debían atravesar las cuatro etapas iniciales del programa mahometano y prepararse espiritualmente. Por lo tanto, algunos de los jóvenes extremistas en las prisiones reconocían que se encontraban en un estado de «debilidad» y que no estaban en posición de desafiar al régimen abyecto. Por el momento, seguirían llevando una vida normal en la *yahiliyyah* hasta que llegara la hora de actuar. Sin embargo, Shukri pertenecía al grupo más radical que proponía una «separación total» *(mufsalah kamilah)*: cualquiera que no se uniera a su secta era un infiel, y los verdaderos creyentes no podían hacer nada por él. Se negaban a hablar con sus compañeros prisioneros y se producían frecuentes peleas.[33]

Cuando Shukri fue liberado del campo de Abu Zabal el 16 de octubre de 1971, fundó un nuevo grupo llamado Sociedad de los Musulmanes. Sus miembros estaban convencidos de que eran la vanguardia de al-Qutb y se dedicaron a cumplir su programa. En consecuencia, se apartaron de las principales corrientes políticas a fin de prepararse para la *yihad*. Como toda la sociedad egipcia era corrupta, se negaban a orar en las mezquitas y pronunciaron un edicto de excomunión *(takfir)* de la elite secularista y religiosa. Algunos emigraron a los desiertos y cavernas montañosas en los alrededores de Asyut, el pueblo natal de Shukri. La mayoría vivía en habitaciones amuebladas en los barrios suburbanos más pobres y miserables de las grandes ciudades, donde intentaban llevar una vida conforme con el islam. En 1976, la Sociedad de los Musulmanes tenía aproximadamente dos mil miembros, quienes estaban convencidos de que Dios los había elegido

para construir una *umma* pura sobre las ruinas de la *yahiliyyah* presente. Estaban en manos de Dios. Ahora habían tomado la iniciativa, Dios haría el resto. La policía vigilaba de cerca a los miembros de esta sociedad, pero los trataba como chiflados y bohemios inofensivos.[34] Pero si al-Sadat y sus consejeros se hubieran interesado en las vidas de estos jóvenes fundamentalistas desesperanzados, podrían haber visto que estas comunidades musulmanas eran una imagen inversa de la política de «puertas abiertas» y que reflejaban el aspecto sombrío del Egipto moderno.

La excomunión que pronunció Shukri de toda la sociedad egipcia podría haber sido extrema, pero no estaba exenta de fundamento. A pesar de las numerosas mezquitas construidas durante el gobierno de al-Sadat, este Estado, en el cual la riqueza estaba concentrada en una pequeña elite mientras que la mayoría languidecía en la pobreza, no tenía nada de islámico. La *hiyra* de los miembros de la Sociedad de los Musulmanes a los barrios más pobres de las ciudades también mostraba la difícil situación de muchos jóvenes egipcios, que pensaban que ya no había lugar para ellos en Egipto, y que eran expulsados de su propio país. Las comunidades de la sociedad eran mantenidas por los hombres jóvenes, a quienes Shukri había enviado a los Estados del golfo, como tantos otros jóvenes egipcios. Muchos miembros de la sociedad habían recibido una educación universitaria, pero Shukri declaraba que el aprendizaje secular era una pérdida de tiempo; todo lo que necesitaba conocer un musulmán era el Corán. Era otra posición extrema, pero había algo de verdad en ella. La educación que muchos egipcios estaban recibiendo durante la década de 1970 era completamente inútil para ellos. La enseñanza y los métodos de estudio no sólo eran inadecuados, sino que el título universitario ni siquiera aseguraba que un graduado pudiera conseguir un empleo decente: era probable que una empleada doméstica en un hogar extranjero ganara más que un profesor universitario adjunto.[35]

Siempre y cuando la asociación mantuviera un bajo perfil, el régimen la dejaría actuar. Pero en 1977, Shukri salió a la palestra. En noviembre del año anterior, los grupos islámicos rivales habían atraído a algunos miembros de la Sociedad de los Musulmanes y, a los ojos de Shukri, estos desertores se habían convertido en apóstatas que merecían la muerte. Sus

discípulos lanzaron una serie de ataques contra ellos y, como resultado, fueron arrestados catorce miembros de la organización por intento de homicidio. Shukri pasó de inmediato a la ofensiva. Durante los primeros seis meses de 1977 hizo campañas por la liberación de sus colegas, envió artículos a los periódicos y trató de difundirlos por radio y televisión. Cuando estos métodos pacíficos fracasaron, recurrió a la violencia. El 7 de julio secuestró a Muhammad al-Dhahabi, que había escrito un panfleto denunciando a la asociación como herética. Al día siguiente del secuestro, publicó un comunicado en los tres periódicos egipcios, así como en otras naciones musulmanas y en Nueva York, París y Londres. Exigía la liberación inmediata de sus discípulos, insistía en una disculpa pública por la imagen negativa que los medios habían dado de la asociación y solicitaba la creación de una comisión para investigar el sistema legal y los servicios de inteligencia del régimen. Al-Sadat de ningún modo permitiría un cuestionamiento de los métodos de su policía secreta: Shukri no comprendía con claridad la naturaleza del Estado al que había desafiado. Cuando unos días después se descubrió el cadáver de al-Dhahabi, Shukri y cientos de sus discípulos fueron arrestados. Después de un juicio rápido, el propio Shukri y cinco de los principales miembros de la asociación fueron ejecutados. La prensa llamó a la secta Takfir wal Hiyra (Excomunión y Migración), debido a su ideología de rechazo y condena.[36] Al igual que gran parte de la teología fundamentalista, esta secta surgió de la experiencia de odio y marginación, pero la historia de Shukri nos recuerda que no siempre es adecuado tachar de lunático a un movimiento semejante. Aun cuando estuviera trágicamente equivocado y trastornado, Shukri había creado una contracultura que reflejaba el aspecto más sombrío del nuevo Egipto de al-Sadat, aclamado con tanto entusiasmo en Occidente. Esto revelaba de una forma exagerada y distorsionada lo que ocurría en la realidad y expresaba la marginación que estaban viviendo tantos jóvenes egipcios en una nación que ya no consideraban suya.

Igual de reveladoras, pero más exitosas y perdurables, fueron las *yamaat al-islamiyya*, asociaciones de estudiantes islámicos que dominaron el ambiente universitario durante la presidencia de al-Sadat. Como la asociación de Shukri, las *yamaat* se consideraban la vanguardia de al-Qutb;

sin embargo, no predicaban una separación radical de la comunidad egipcia, sino que intentaban crear un espacio islámico para sí mismas en una sociedad que parecía indiferente a sus necesidades. Las universidades egipcias no eran como Oxford, Harvard o la Sorbona. Eran enormes instituciones masivas con equipos e instalaciones muy deficientes. Entre 1970 y 1977, la cantidad de estudiantes había aumentado de doscientos mil a medio millón. Como resultado, había una abrumadora aglomeración de alumnos. Dos o tres estudiantes tenían que compartir el mismo asiento y las aulas y laboratorios estaban tan atestados que era casi imposible escuchar la voz del profesor, más aún cuando los micrófonos estaban estropeados. La aglomeración era difícil de soportar para las alumnas, muchas de las cuales provenían de familias tradicionales y les parecía intolerable la proximidad de los jóvenes en los bancos o en los autobuses que las transportaban de regreso a sus residencias universitarias, también atestadas. El aprendizaje era de memoria y el éxito en el examen dependía de la repetición mecánica de los apuntes tomados en clase y de los manuales entregados por los profesores. Las ciencias sociales, la literatura y las leyes se consideraban disciplinas desechables y casi denigrantes. Cualesquiera que fueran sus inclinaciones, los estudiantes se veían obligados a estudiar medicina, farmacología, odontología, ingeniería o economía, o resignarse a aprender con los peores profesores y tener aún menos posibilidades de un empleo razonable después de la graduación. En estas condiciones, los alumnos no aprendían a pensar creativamente acerca de los problemas de la humanidad o la sociedad. En cambio, se les exigía asimilar la información de una manera pasiva y mecánica. Por consiguiente, su introducción en la cultura moderna era crónicamente superficial y en ningún momento se abordaban sus creencias y prácticas religiosas.[37]

Las *yamaat* produjeron pocos libros o panfletos, pero un artículo publicado en el periódico *al-Dawah* en 1980 por Isam al-Din al-Aryan resume sus principales ideas. Sayyid al-Qutb era, sin duda, su inspirador; las *yamaat* creían que para los egipcios había llegado el momento de librarse de las ideologías occidentales y soviéticas que habían dominado a la nación durante tanto tiempo y retornar al islam. Egipto todavía estaba controlado por los infieles y no podría lograr una verdadera independencia a

menos que hubiera un gran despertar religioso.[38] Las *yamaat* no se limitaban a la discusión de ideas, sino que también aplicaban la ideología islámica de una manera creativa y práctica. En 1973, los estudiantes comenzaron a establecer campamentos de verano en las principales universidades.[39] Estudiaban el Corán, oraban juntos por la noche y escuchaban los sermones acerca de la edad de oro del islam, las vidas del Profeta y de los *rashidun*. De día desarrollaban actividades deportivas y se entrenaban en la defensa personal. Durante algunas semanas, los estudiantes vivían, pensaban y actuaban en un ambiente islámico absoluto. En cierto sentido, era una *hiyra* provisional de la sociedad secular a un mundo donde podía vivir de acuerdo con el Corán y sentir por sí misma el impacto que esto causaba en sus vidas. Aprendían cómo era vivir en un ambiente que se adecuaba en su totalidad a las enseñanzas de las escrituras. En los campamentos tenían una vivencia de la utopía islámica, en marcado contraste con la fingida vida musulmana del régimen. Los oradores y predicadores discutían su amarga decepción del experimento moderno, que podía haber surtido efecto en Europa y América, pero que en Egipto sólo había beneficiado a los ricos.

Cuando volvían a la universidad, los estudiantes trataban de reproducir parte de esta experiencia en la vida académica. Establecieron un servicio de autobuses pequeños para las alumnas, con el fin de librarlas del acoso que sufrían frecuentemente en el transporte público. Por la misma razón, insistían en la separación de los sexos en distintas filas de asientos dentro de las aulas y también abogaban por el uso de la vestimenta islámica en hombres y mujeres. Las prendas largas y envolventes eran más prácticas en una sociedad tradicional, que no miraba con buenos ojos el estilo de vestimenta occidental, y en la que la frustración sexual era un problema serio para la juventud egipcia, entre otras razones porque el matrimonio por razones económicas no era una opción probable. Las *yamaat* también organizaban sesiones de repaso en las mezquitas, donde los alumnos podían estudiar en un ambiente de silencio, que era imposible en las ruidosas y atestadas residencias universitarias. Estos planes de acción resultaron ser eficaces. Una alumna podía usar la ropa tradicional o estar en una fila separada en un aula general simplemente para evitar la vergüenza, pero al

mismo tiempo era consciente de que al régimen le importaba menos su bienestar que a la asociación estudiantil. Al salir de su ruidosa residencia para estudiar en una mezquita, el alumno hacía una *hiyra* simbólica, y descubría que el ambiente islámico era más propicio para el estudio.[40] Muchos estudiantes procedían de hogares rurales y de una sociedad premoderna tradicional. En la universidad, no sólo vivían la modernidad como algo extraño, impersonal y desconcertante, sino que la educación mediocre no les proporcionaba ninguna herramienta para cuestionar al régimen. Muchos descubrirían que en este mundo materialista, sólo el islam tenía sentido.

Los observadores occidentales estaban consternados por el espectáculo de las mujeres envueltas en el velo, que había sido un símbolo del atraso y el patriarcado en la época de Lord Cromer. Pero esto no lo vivían así las mujeres musulmanas que habían adoptado voluntariamente la vestimenta islámica por razones prácticas y, además, como una manera de rechazar la identidad occidental. El uso del velo, el pañuelo y el vestido largo podían ser un símbolo de ese retorno a la identidad propia que los islamistas estaban intentando hacer con tanta dificultad en el periodo poscolonial. Después de todo, la vestimenta occidental no tenía nada que ver con lo sagrado. El uso generalizado de esa vestimenta era interpretado por los islamistas como un signo de la tendencia a considerar «lo occidental» como la norma que «el resto» estaba obligado a acatar. A través de los años, la mujer cubierta por el velo ha llegado a ser un símbolo de la autoafirmación islámica y un rechazo de la hegemonía cultural de Occidente. Al optar por el velo, las egipcias desafiaban las costumbres sexuales occidentales, que preferían «revelarlo todo». Mientras que los hombres y las mujeres occidentales intentaban someter el cuerpo al control de la voluntad humana en sus gimnasios y ejercicios de entrenamiento, y aferrarse a esta vida haciendo sus cuerpos inmunes al tiempo y al envejecimiento, la silueta islámica oculta expresaba de una manera tácita que el individuo estaba bajo un orden divino y orientado, no hacia este mundo sino hacia la trascendencia. En Occidente, los hombres y las mujeres exhibían e incluso ostentaban sus cuerpos bien trabajados y su bronceado adquirido a altos precios como una marca de privilegio, mientras que los musulmanes ocultos

bajo una profusión de prendas muy similares destacaban la igualdad de la visión islámica. Por la misma razón, ellos afirmaban el ideal coránico de la comunidad sobre el individualismo de la modernidad occidental. Casi de la misma manera que las comunidades de Shukri, el atavío de la mujer islámica era una crítica tácita del lado más oscuro del espíritu moderno.[41]

Una mujer que decidía usar la vestimenta islámica no ratificaba necesariamente la antigua sumisión femenina de la premodernidad. Una encuesta conducida en Egipto en 1982 mostró que, si bien las mujeres que usaban velo eran por lo general más conservadoras que las que preferían las prendas occidentales, una alta proporción de las islamistas tenían ideas progresistas acerca de los problemas de género. El 88 por ciento de las mujeres que usaban velo creían que la educación femenina era importante, frente al 93 por ciento de las mujeres que no lo usaban; el 88 por ciento de las que usaban velo pensaban que el trabajo fuera del hogar era aceptable para las mujeres, y el 77 por ciento de ellas intentaba trabajar después de la graduación, frente al 95 y 85 por ciento, respectivamente, de las que no usaban velo. La brecha era más amplia en otras áreas, pero la mayoría de las egipcias que usaban velo (53 por ciento) todavía creía que hombres y mujeres debían tener los mismos deberes y derechos políticos y que las mujeres eran capaces de ocupar los más altos puestos de gobierno (63 por ciento). Sólo el 38 por ciento de las que usaban velo creía que los hombres y las mujeres debían ser iguales en el matrimonio, pero no todas las egipcias que prescindían del velo creían en la igualdad conyugal (sólo el 66 por ciento). También es interesante observar que el 67 por ciento de las mujeres que usaban velo y el 52,7 de las que no lo usaban creían que la Sharia debía ser la ley de la tierra.[42]

La Sharia, como todas las leyes premodernas, relega a la mujer a una posición secundaria o inferior. Pero, como señala Leila Ahmed en *Women and Gender in Islam* [Las mujeres y el sexo en el islam], estas mujeres estaban intentando volver –como muchos reformadores musulmanes del pasado– al «verdadero islam» del Corán y la Sunna antes que a la *fiqh* medieval de al-Azhar. Ellas creían que el «verdadero islam» predicaba la igualdad y la justicia para todos, incluidas las mujeres. Pero Ahmed concede que podían ser vulnerables a la influencia de la elite patriarcal y

observa que cuando un régimen islámico llega al poder, generalmente conduce a un deterioro en el estatus de las mujeres.[43] Cuando hay una crisis, es fácil aplacar el descontento incipiente otorgando a los hombres más control sobre sus esposas. Pero también es cierto que la vestimenta islámica no siempre indica una condición femenina sumisa. El estudioso turco Nilufar Göle aduce que las mujeres que usan velo a menudo son militantes, sin pelos en la lengua y bien educadas.[44] Muchas asumieron un papel activo y a veces heroico en la nueva ofensiva fundamentalista.

Ahmed también señala que, en Egipto, la vestimenta islámica no era un retorno al pasado. En los años setenta y ochenta las mujeres no usaban estas prendas para seguir con la tradición. En realidad, era una nueva moda, semejante a los estilos occidentales más que un retorno a la vestimenta de sus abuelas. Se podría considerar como un «cambio parcial», como el uniforme de transición a la sociedad moderna. Durante esos años, aumentó el número de mujeres que comenzaron a recibir una educación superior. Una gran cantidad de musulmanas que optaban por la vestimenta islámica en las universidades eran los primeros miembros de sus familias que habían ido más allá de la educación elemental; a menudo procedían del ambiente rural. Por lo tanto, su atavío era una versión «moderna» de las prendas usadas por las mujeres de su familia. Cuando se encontraban con la alarmante modernidad de la gran ciudad –su cosmopolitismo, su consumismo agresivo, sus desigualdades y violencia– podían sentirse abrumadas con facilidad. La vestimenta proclamaba su ascenso en la escala social, pero también proporcionaba cierta continuidad con lo que habían usado antes. La identidad islámica les permitía hacer con más facilidad y tranquilidad lo que podría haber sido un rito de transición traumático. Hemos visto que en el pasado la religión ayudaba a los pueblos a pasar de un estilo de vida convencional a una ideología moderna. La vestimenta islámica podía ser otra de estas estratagemas, tanto para hombres como para mujeres.[45]

Sin embargo, todas las transiciones son dolorosas. A finales de la década de 1970 las *yamaat* representaban un movimiento que ayudaba a los jóvenes a expresar su frustración y confusión. Si bien era el menos agresivo de los movimientos islámicos egipcios, algunos de los líderes más

militantes recurrieron a tácticas violentas para asumir el control de los establecimientos universitarios. El arabista norteamericano Patrick Gaffney hizo un estudio de las organizaciones islámicas en la nueva Universidad de al-Minya en el alto Egipto, donde el movimiento estudiantil todavía estaba en desarrollo y tenía pocos rivales. Los estudiantes comenzaron por establecer determinados lugares como zonas especiales islámicas: una pizarra de anuncios, una sección de la cafetería o los lugares con sombra de los parques. En 1977, a fuerza de intimidar a los rivales, los islamistas consiguieron el control de la asociación estudiantil y construyeron una mezquita en los terrenos compartidos de las facultades de Arte y Educación, donde los alumnos tenían que reunirse entre las clases. Los islamistas se apropiaron del lugar, distribuyeron esteras de plegaria, realizaron las oraciones con altavoces e invitaban a los jóvenes para que ocuparan el área en todo momento mientras estudiaban el Corán.[46]

Esta invasión agresiva del espacio secular podría verse como un burdo intento de reconstruir el islam e implantarlo en un mundo occidentalizado. Los islamistas de al-Minya se negaban a aceptar la difusión universal de la civilización occidental y estaban tratando de cambiar el mapa. Al igual que acontecía con la adopción de la vestimenta islámica, la conversión de un espacio profano en una mezquita constituía una rebelión contra el estilo de vida totalmente secularizado. Durante casi todo un siglo, Egipto, como otros pueblos de países en vías de desarrollo, había sido incapaz de establecer una sociedad moderna en conformidad con sus propios términos. Ahora los islamistas lo estaban haciendo, aunque en una pequeña escala. Protestaban contra el predominio del punto de vista occidental y hacían pública una vez más su posición. De la misma forma que los movimientos étnicos o de los derechos civiles, al igual que el feminismo o el ecologismo, las organizaciones estudiantiles musulmanas estaban tratando de reafirmar su identidad, sus costumbres y valores que habían sido suprimidos por la modernidad industrial, y de destacar la vitalidad de lo local y particular sobre la uniformidad de la sociedad global impuesta por Occidente. Tal como sucede con otros movimientos posmodernos, se trataba de un acto de liberación simbólica, un intento de suprimir la influencia de Occidente, y demostraba el hecho de que existían otras posibilidades para la humanidad.

Después de la paz con Israel y de la aproximación de al-Sadat a Occidente –que los islamistas consideraban el álter ego de Estados Unidos en Oriente Próximo–, la ruptura con el régimen llegó a ser casi inevitable. En al-Minya, los estudiantes empezaron a actuar con más violencia. Saquearon las iglesias, atacaron a los estudiantes que se negaban a usar la vestimenta islámica y, en febrero de 1979, ocuparon el edificio del ayuntamiento durante una semana. Cuando la policía cerró una de las mezquitas, los estudiantes pronunciaron la oración de los viernes en medio de la calle, interrumpiendo el tránsito sobre un puente importante. Luego ocuparon la ciudad universitaria y la residencia estudiantil y tomaron como rehenes a treinta estudiantes cristianos. Dos días después, llegó una tropa de mil soldados para sofocar la rebelión.[47]

Hasta 1977, al-Sadat había apoyado a las organizaciones de estudiantes islámicos, pero los acontecimientos en al-Minya le hicieron cambiar de opinión. El 14 de abril de 1979, visitó el alto Egipto y habló en las universidades de al-Minya y Asyut, donde advirtió que el gobierno ya no toleraría este abuso de la religión. En junio, se proscribió la Asociación General de Estudiantes Egipcios y se inmovilizaron sus activos. Pero las *yamaat* estaban demasiado afianzadas como para desaparecer. Después del ayuno de *ramadán*, realizaron enormes reuniones populares en las principales ciudades de Egipto. En El Cairo, se reunieron en oración cincuenta mil musulmanes frente al palacio presidencial Abidin, con lo que pretendían recordar a al-Sadat que debía gobernar de acuerdo con la ley de Dios. El distinguido hermano musulmán Yusuf al-Qaradawi viajó desde el golfo de Adén para hablar a las multitudes. En esa ocasión, exhortó así a al-Sadat, quien en ese momento estaba dedicando una gran atención a la preservación de la momia de Ramsés II:

> «Egipto es musulmán, no faraónico... los jóvenes de las *yamaat alislamiyya* son los verdaderos representantes de Egipto, y no la Avenida de las Pirámides, las funciones teatrales y las películas... Egipto no es una mujer desnuda, sino una mujer con velo, fiel a las prescripciones de la ley divina. Egipto es un joven que se deja crecer sus barbas... ¡Es la tierra de al-Azhar!».[48]

La represión y la coerción tuvieron su efecto habitual. Los estudiantes islamistas redoblaron sus esfuerzos para convertir los establecimientos universitarios en bastiones islámicos y aumentaron los ataques a los cines y teatros, a los cristianos y a las mujeres sin velo. También empezaron a manifestarse fuera de las universidades. Ahora había un estado de guerra abierta contra el régimen y su *ethos* laico. Ya no estaba permitido formar nuevos grupos de *yamaat* y muchos de sus miembros se unieron a las células secretas dedicadas a una *yihad* más violenta.

Todos estos acontecimientos tuvieron como telón de fondo la revolución iraní. Mientras que al-Sadat, en su intento de acercarse a Occidente, se jactaba de su amistad con el soberano de Irán, los militantes islámicos en Egipto exaltaban a los revolucionarios iraníes que estaban derrocando al sha. La revolución iraní de 1978-1979 fue la gota que rebasó el vaso. Era una inspiración para miles de musulmanes en todo el mundo que habían sentido que su religión estaba amenazada. La victoria de Jomeini mostraba que el islam no estaba destinado a la destrucción; podía hacer frente a las fuerzas laicistas y vencerlas. Pero la revolución iraní llenó a muchos occidentales de horror y consternación. La barbarie parecía haber triunfado sobre la civilización. Para muchos laicistas comprometidos, Jomeini e Irán llegarían a simbolizar todo lo que era erróneo –y maligno– en la religión. La revolución revelaba el odio que muchos iraníes habían sentido por Occidente en general y por Estados Unidos en particular.

A comienzos de la década de 1970, Irán parecía estar en auge. Los inversores estadounidenses y la elite iraní habían hecho una gran cantidad de dinero gracias a las nuevas empresas e industrias creadas por la revolución blanca. La embajada norteamericana en Teherán, lejos de ser un centro de espionaje (como afirmaban los revolucionarios) se asemejaba a un agente comercial que ponía a los estadounidenses ricos en contacto con los iraníes poderosos.[49] Pero –una vez más– esto sólo beneficiaba a la elite. El Estado se había enriquecido, pero el pueblo era cada vez más pobre. En los niveles más altos de la sociedad había una corrupción y un consumismo desenfrenados, mientras que las privaciones abundaban entre la pequeña burguesía y los pobres urbanos. En 1973 y 1974, después del aumento del precio del petróleo, se produjo una enorme inflación que condujo a la falta

de oportunidades de inversión para todos, excepto para los muy ricos. Un millón de personas se quedaron sin empleo, muchos comerciantes minoristas se arruinaron con la afluencia de bienes extranjeros y, hacia 1977, la inflación incluso llegó a afectar a los ricos. En este clima de descontento y desesperanza, las dos principales organizaciones guerrilleras comenzaron a intensificar su acción asesinando a consejeros y personal del ejército estadounidense. Había un gran resentimiento contra los expatriados norteamericanos en Irán, que parecían estar aprovechando la desastrosa situación. Además, durante estos años el régimen del sha llegó a ser más tiránico y autocrático que nunca.[50]

Muchos iraníes descontentos recurrieron a los ulemas, que respondían a la crisis de diferentes maneras. En Qom, el ayatolá Shariatmadari, el *muytahid* de más alto rango, se opuso a la confrontación política con el régimen, aunque estaba ansioso de ver reinstaurada la constitución de 1906. El ayatolá Taleqani, que había estado preso muchas veces por exigir la aplicación estricta de la Constitución y protestar contra los excesos del régimen, trabajó junto con reformadores laicos, como Mehdi Bazargan y Abulhasan Bani Sadr, que querían una república islámica en Irán pero no un gobierno clerical. Taleqani pensaba que el clero no debía tener ningún papel privilegiado en el gobierno; sin duda, no estaba de acuerdo con la visión que tenía Jomeini del mandato de un jurista *(vilayat al-faqih)*.[51] Pero Jomeini todavía era un símbolo de la resistencia firme y constante al régimen. En junio de 1975, los estudiantes de la *madrasa* de Fayziyyah hicieron una manifestación para recordar el aniversario del arresto de Jomeini en 1963. La policía invadió el edificio usando gas lacrimógeno y mató a uno de los estudiantes arrojándolo desde la azotea. El gobierno cerró la *madrasa* y sus patios vacíos y silenciosos quedaron como un poderoso símbolo de la oposición del sha a la religión y su hostilidad fundamental ante cualquier manifestación de protesta.[52] En la imaginación popular se le identificaba cada vez más con Yazid, el enemigo de la fe, el asesino del mártir Husain y el enemigo de Jomeini, a quien ahora el pueblo llamaba su imam.

Sin embargo, a comienzos de 1977, el régimen se aplacó un poco y pareció ceder a la presión pública. Un año antes, Jimmy Carter había sido elegido para la presidencia de Estados Unidos y su campaña de los derechos humanos –además del informe concluyente de Amnistía Internacional sobre los tribunales y las cárceles de Irán– pudo haber inclinado al sha a hacer algunas concesiones al descontento dominante. Hubo pocos cambios reales, pero las leyes de la censura se moderaron y surgió un aluvión de literatura que revelaba la frustración en casi todos los sectores de la sociedad. Los estudiantes estaban indignados con la interferencia del gobierno en las universidades; los granjeros protestaban contra las importaciones agrarias que habían aumentado la pobreza en las áreas rurales; los empresarios estaban preocupados por la inflación y la corrupción; los abogados se oponían a la decisión de degradar el Tribunal Supremo.[53] Pero todavía no había ningún llamamiento a la revolución. La mayoría de los ulemas iraníes seguían el liderazgo de Shariatmadari y mantenían su quietismo tradicional. Sin embargo, fueron los escritores de Irán, y no el clero, los que hicieron la protesta más elocuente contra el gobierno en 1977. Desde el 10 hasta el 19 de octubre, en el Instituto Goethe de Teherán, aproximadamente sesenta poetas y escritores de primera línea leyeron sus obras a miles de adultos y estudiantes. La SAVAK no interrumpió estos recitales de poesía, a pesar de su franca hostilidad hacia el régimen.[54] Parecía que el gobierno estaba aprendiendo a aceptar la protesta pacífica.

Pero la nueva era no duró mucho. Poco después de estos recitales, el sha pensó que estaba perdiendo el control de la situación. El 3 de noviembre de 1977 fueron arrestados muchos disidentes conocidos, y el hijo de Jomeini, Mustafa, murió misteriosamente en Iraq, probablemente a manos de los agentes de la SAVAK.[55] Una vez más, el sha se había puesto en el papel de Yazid. Jomeini ya estaba rodeado de un aura shií y empezaba, desde su exilio, a parecerse un poco al imam oculto; tal como le sucedió a éste, su hijo había sido asesinado por un gobernante tiránico. En todo Irán, los musulmanes se reunían para deplorar la muerte de Mustafa Jomeini, lloraban y se daban palmadas en el pecho, a la manera tradicional. En Teherán, la policía atacó a los manifestantes y hubo más arrestos y golpes

durante los recitales de poesía de los días 15, 16 y 25 de noviembre. Pero todavía no había signos de un levantamiento general. En Nayaf, Jomeini, que solía llamar a Mustafa la «luz de mis ojos», guardaba silencio.

Entretanto, el 13 de noviembre de 1977, el sha había viajado a Estados Unidos para mantener conversaciones con el presidente Carter. Multitudes de estudiantes iraníes que asistían a las universidades norteamericanas acudieron a Washington para gritar consignas contra el sha frente a la Casa Blanca. En una cena protocolaria, Carter pronunció un discurso conmovedor acerca de la importancia de la relación especial entre Irán y Estados Unidos, llamando a Irán una «isla de estabilidad en un rincón turbulento del mundo».[56] El 31 de diciembre, Carter interrumpió un viaje a la India para hacer una visita fugaz a Teherán, donde una vez más expresó su caluroso apoyo al régimen. Hasta el final, el presidente norteamericano siguió expresando su confianza en el sha. Su visita a Teherán coincidió con el mes sagrado de *muharram*, cuando la tragedia de Kerbala ocupaba un lugar predominante en las mentes de los iraníes. Y todos estaban pensando en Jomeini: el sha acababa de prohibir las ceremonias fúnebres tradicionales que, como de costumbre, se iban a llevar a cabo cuarenta días después de la muerte de Mustafa Jomeini. Carter no podía haber elegido un momento menos oportuno para hacer este viaje especial y respaldar de esta forma al gobierno del sha: de esta manera había asumido con claridad el papel del gran Satán.

Los estadounidenses se sorprendieron al enterarse de que su nación era descrita como satánica durante y después de la revolución iraní. Incluso aquellos que eran conscientes del odio que sentían muchos iraníes por Estados Unidos desde el golpe de la CIA en 1953, se sintieron horrorizados por esta imagen demoniaca. A pesar de lo equivocada que haya sido la política norteamericana, Estados Unidos no merecía ser condenado de esa manera. Esto confirmaba la creencia prevaleciente de que los revolucionarios iraníes eran fanáticos, histéricos y desequilibrados. Pero la mayoría de los occidentales entendieron mal la imagen del Gran Satán. En el cristianismo, Satanás es una poderosa figura del mal, pero en el islam es un personaje mucho más variable. El Corán incluso insinúa que Satanás será perdonado en el Último Día gracias a la infinita bondad de Dios.[57]

Aquellos iraníes que llamaban a Estados Unidos «el Gran Satán» no estaban diciendo que la gran nación americana fuera diabólica y perversa, sino algo más concreto. En el shiísmo popular, el Shaitan, el Tentador, es una criatura más bien ridícula, siempre incapaz de apreciar los valores espirituales del mundo invisible. Una historia refiere que el Shaitan se quejó a Dios acerca de los privilegios dados a los seres humanos, pero fue fácilmente engañado con dones inferiores. En lugar de los profetas, Shaitan se contentó con los adivinadores, su mezquita era el bazar, estaba a sus anchas en los baños públicos, y en lugar de buscar a Dios, iba tras el vino y las mujeres.[58] En realidad, era banal más allá de toda cura, atrapado para siempre en el mundo exterior *(zahir)* e incapaz de ver que había una dimensión más profunda e importante de la existencia. Para muchos iraníes, Estados Unidos eran «el Gran Trivializador». Los bares, los casinos y el ambiente secularista del norte occidentalizado de Teherán representaban el *ethos* norteamericano, que parecía ignorar a propósito las realidades ocultas *(batin)* que daban un sentido a la vida. Además, Estados Unidos –el Gran Shaitan– había desviado al sha de los verdaderos valores del islam a una vida de laicismo superficial.[59]

El shiísmo iraní siempre estuvo motivado por dos pasiones: la justicia social y lo invisible *(al-gayb)*. Mientras que los pueblos occidentales habían cultivado a través de los siglos un *ethos* racional que se concentraba en su totalidad en el mundo físico percibido por los sentidos, los shiíes iraníes, tal como otros pueblos premodernos, habían desarrollado una idea del *batin* evocado por el culto y el mito. Durante la revolución blanca, los iraníes habían conseguido la electricidad, la televisión y el transporte moderno, pero el resurgimiento religioso en la nación mostraba que para muchas personas estos logros externos no eran suficientes. La modernización había sido demasiado rápida e inevitablemente superficial. Muchos iraníes todavía sentían anhelos del mundo oculto y pensaban que, sin él, sus vidas no tenían valor ni sentido. Como explicó el antropólogo norteamericano William Beeman, un iraní que se creía atrapado en la superficie material de la vida sentía que había perdido su alma. La necesidad de una vida interna pura todavía era un valor supremo en la sociedad iraní, hasta tal grado que uno de los mejores cumplidos que una persona podía hacer a otra era decirle

que «su mundo interior *(batin)* es igual a su mundo exterior *(zahir)»*.[60] Sin un fuerte sentido de lo espiritual, muchos iraníes se sentían completamente perdidos. Durante la revolución blanca, algunos habían llegado a estar convencidos de que su sociedad, occidentalizada, había sido envenenada por el materialismo, los bienes para el consumidor, las modas y los espectáculos foráneos y la imposición de los valores extranjeros. Además, el sha, con el apoyo entusiasta de Estados Unidos, parecía decidido a destruir el islam, la fuente de espiritualidad de la nación. Había exiliado a Jomeini, cerrado la *madrasa* de Fayziyyah, insultado al clero, suprimido sus ingresos y asesinado a estudiantes de teología.

La revolución iraní no fue sólo política. Sin duda, el régimen autocrático del sha y la crisis económica fueron cruciales: no habría habido un levantamiento sin esos hechos. Muchos laicos iraníes que no padecían este malestar espiritual con el tiempo se unieron a los ulemas sólo para librarse del sha y, sin su apoyo, la revolución no habría tenido éxito. Fue también una rebelión contra el *ethos* laicista, que excluía a la religión, y que muchos iraníes pensaban que había sido impuesto contra su voluntad. Esto quedaba claramente expresado en la descripción de Estados Unidos como el Gran Satán. Con razón o sin ella, muchos pensaban que si el sha no hubiera sido respaldado con tanto empeño por Estados Unidos, no se habría comportado como lo hizo. Sabían que los norteamericanos estaban orgullosos de su forma de gobierno secular que separaba la religión del Estado; habían aprendido que muchos occidentales consideraban loable y necesario concentrarse sólo en el *zahir*. El resultado, hasta donde podían ver, era el vacío y la vida nocturna hedonista del norte de Teherán. Los iraníes sabían que muchos norteamericanos eran religiosos, pero su fe parecía no tener ningún sentido. Los mundos «interior» y «exterior» de Jimmy Carter no eran «el mismo». No podían comprender cómo el presidente de Estados Unidos podía apoyar a un gobernante que en 1978 había empezado a asesinar a su propio pueblo. «No esperábamos que Carter defendiera al sha, porque es un hombre religioso que abrazó la causa de los derechos humanos», le dijo el ayatolá Husain Montazeri a un periodista después de la revolución. «¿Cómo pudo Carter, un cristiano devoto, defender al sha?»[61]

Cuando Carter visitó al sha en la víspera del nuevo año, durante el mes sagrado de *muharram*, para apoyar su régimen, dio la imagen más perfecta del villano, aun cuando no se lo había propuesto. Durante el año siguiente, Estados Unidos parecía ser el causante fundamental de los problemas políticos, espirituales y económicos de Irán. Las inscripciones anónimas en las calles identificaban a Carter con Yazid, y al sha con Shimr, el general enviado por Yazid para masacrar a Husain y su pequeño ejército. En un grafito, Jomeini aparecía descrito como Moisés, el sha como el faraón y Carter era el ídolo adorado por el faraónsha.[62] Se pensaba que Estados Unidos había corrompido al sha y que Jomeini, ahora rodeado de un aura shií, representaba una alternativa islámica a la dictadura profana del sha.

A finales del mes de *muharram* de 1978, el sha se mostró otra vez como enemigo del shiísmo. El 8 de enero, el periódico semioficial *Ettelaat* publicó un artículo difamatorio acerca de Jomeini, calificándolo de «aventurero sin religión, vinculado con los centros del colonialismo». Había llevado una vida disoluta, decía el artículo, afirmaba que espió para Gran Bretaña y todavía trabajaba para los británicos, que pretendían socavar la revolución blanca.[63] Este ataque absurdo y grosero fue un error fatal por parte del sha. Al día siguiente, cuatro mil estudiantes invadieron las calles en Qom: exigían el retorno a la Constitución de 1906, la libertad de expresión, la liberación de los prisioneros políticos, la reapertura de la *madrasa* de Fayziyyah y que se permitiera el regreso de Jomeini a Irán. Todo lo que consiguieron fue una masacre. La policía abrió fuego sobre los manifestantes desarmados y, según los ulemas, fueron asesinados setenta estudiantes, aunque el régimen declaró que sólo habían muerto diez.[64] Fue el día más sangriento en Irán desde los disturbios de 1963 y para el sha fue el principio del fin. William Beeman señala que los iraníes soportaron muchas afrentas, pero un solo acto de mala fe puede producir una brecha insalvable en las relaciones personales, políticas y empresariales. Y una vez que se ha cruzado esta línea, no puede haber retroceso.[65] Para los millones de iraníes religiosos, el sha cruzó esa línea cuando ordenó a la SAVAK disparar contra los manifestantes en Qom. Respondieron a la masacre con una violencia inusitada y comenzó la revolución.

En los meses anteriores, intelectuales, escritores, abogados y empresarios habían liderado la oposición al régimen del sha. Sin embargo, en enero, después de este ataque evidente a la fe shií, el liderazgo pasó a los ulemas. La masacre había sido tan espantosa que incluso indujo al ayatolá Shariatmadari a abandonar su quietismo habitual y condenar el episodio en los términos más duros. Esto transmitió una señal a los ulemas de toda la nación. Nada fue planeado o previsto. Jomeini no emitió ninguna orden estratégica desde Nayaf, pero desde el momento que apareció el artículo en *Ettelaat*, era el instigador invisible y la inspiración del levantamiento. La lucha se centró en las ceremonias fúnebres tradicionales efectuadas cuarenta días después de una muerte. Estas ceremonias se convirtieron en manifestaciones contra el gobierno, durante las cuales había más asesinatos; y cuarenta días después, una nueva serie de reuniones populares para conmemorar a los mártires asesinados. La revolución adquirió un impulso incontrolable. El periodo de cuarenta días entre cada acto de protesta daba tiempo a los líderes para hacer correr la voz y, llegado el momento, la multitud sabía exactamente cuándo reunirse, sin ninguna necesidad de una planificación elaborada.

De esta manera, el 18 de febrero, cuarenta días después de la masacre de Qom, una enorme multitud, dirigida por los ulemas y los *bazaris*, se lanzó a las calles en las principales ciudades iraníes para conmemorar las muertes. Las estudiantes y las mujeres del bazar, muchas de las cuales usaban velos o chadores para diferenciarse del régimen, a menudo conducían las procesiones y desafiaban a la policía a dispararles directamente. La policía disparó y hubo más mártires. La confrontación fue especialmente violenta en Tabriz, donde murieron unos mil manifestantes y 600 fueron arrestados. Los jóvenes se apartaban de la procesión para asaltar los cines, los bancos y las tiendas de licores –símbolos del Gran Satán–, pero no atacaron a nadie.[66] Cuarenta días después, el 30 de marzo, volvieron a las calles, esta vez para llorar por los mártires de Tabriz. En esta ocasión, fueron abatidos cien manifestantes en Yazd, cuando salían de las mezquitas. El 8 de mayo hubo nuevas procesiones para honrar a los

mártires de Yazd.[67] Las cárceles estaban atestadas de prisioneros políticos y la cantidad de muertes revelaba la crueldad de un régimen que se había vuelto contra su propio pueblo.

Los manifestantes llevaban carteles que decían «Kerbala está en todas partes y cada día es Ashura».[68] La palabra para designar al mártir, *shaheed*, significaba «testimonio», como en el cristianismo. Las personas que morían estaban dando un testimonio del deber de luchar contra la tiranía –como había hecho el imam Husain– y defender los valores del mundo espiritual invisible, que el régimen parecía resuelto a violar. Los iraníes se referían a la revolución como una experiencia transformadora y purificadora; pensaban que estaban purgándose a sí mismos y a su sociedad de un veneno que los había debilitado, y que, con la lucha, estaban volviendo a ser ellos mismos. Ésta no fue una revolución que usó la religión sólo con fines políticos. La mitología shií le había dado un propósito y una dirección, en especial entre los pobres e ignorantes, que no se habrían sentido identificados con una ideología estrictamente laicista.[69]

En junio y julio, el sha hizo algunas concesiones, prometió elecciones libres y la restauración del sistema pluripartidista. Durante esos meses, las manifestaciones fueron más tranquilas. Parecía haber una calma pasajera y los laicistas e intelectuales educados en Occidente, que hasta entonces no habían tomado parte en las procesiones fúnebres pero habían apoyado a los manifestantes por medio de protestas verbales contra el régimen, creyeron que la batalla estaba ganada. Pero el 19 de agosto, en el vigesimoquinto aniversario de la restauración de la monarquía Pahlevi (1953), estalló un incendio en el cine Rex de Abadan que causó la muerte a 400 personas. El siniestro fue atribuido de inmediato a la SAVAK y diez mil manifestantes asistieron al funeral gritando «¡Muera el sha! ¡Arrojémoslo al fuego!».[70] En Washington, Los Ángeles y La Haya, los estudiantes iraníes organizaron grandes protestas contra el régimen. El sha tuvo que hacer más concesiones: los debates en la Asamblea de representantes fueron más libres, se permitieron manifestaciones organizadas, se cerraron algunos de los casinos y se restableció el calendario islámico.[71]

Pero era demasiado tarde. Durante la última semana de *ramadán*, mientras los musulmanes hacían vigilia en las mezquitas, hubo disturbios en catorce ciudades iraníes, en los cuales murieron entre cincuenta y cien personas. El 4 de septiembre, el último día de *ramadán*, hubo una manifestación pacífica masiva en Teherán. La gente se postraba en oración en las calles y entregaba flores a los soldados. Por primera vez, la policía y el ejército no abrieron fuego, y en esta ocasión –un acontecimiento muy significativo– la clase media se unió a la protesta. Un pequeño grupo de manifestantes desfiló a través de las calles de algunos distritos residenciales gritando «¡Independencia!, ¡Libertad!, ¡Gobierno islámico!». El 27 de septiembre, una enorme multitud, que marchó desde el norte de Teherán hasta el edificio del Parlamento llevando grandes retratos de Jomeini y Shariati, exigió el fin del gobierno de Pahlevi y la instauración de un gobierno islámico.[72] Los pensadores laicos como Shariati, Bazargan y Bani Sadr habían preparado a la elite educada en Occidente para la posibilidad de un gobierno islámico moderno. Aun cuando sus puntos de vista eran diferentes de los de Jomeini, los liberales de clase media podían ver que éste contaba con un apoyo popular que ellos jamás podrían tener y decidieron unir sus fuerzas para librarse del sha. El gobierno laico había sido un desastre en Irán y ellos estaban dispuestos a probar algo diferente.

Una vez que la clase media hubo desertado, todo se acabó para el sha, y él debió de haber presentido el peligro. El viernes 8 de septiembre, a las seis de la mañana, se declaró la ley marcial y se prohibieron todas las reuniones públicas. Pero los veinte mil manifestantes que ya se habían reunido esa mañana en la plaza Jaleh para otra reunión pacífica no sabían nada al respecto. Cuando se negaron a dispersarse, los soldados abrieron fuego y murieron unas cien personas. Después de esta masacre, las multitudes se lanzaron a las calles, levantaron barricadas e incendiaron edificios, mientras los soldados les disparaban desde sus tanques.[73] El domingo 10 de septiembre, a las ocho de la mañana, el presidente Carter llamó al sha desde Camp David para reiterarle su apoyo, y unas pocas horas después, la Casa Blanca confirmaba que esa conversación telefónica había tenido lugar, reafirmaba la relación especial entre Estados Unidos e Irán e

informaba de que, si bien el presidente lamentaba la pérdida de vidas en la plaza Jaleh, esperaba que el sha continuaría con la liberalización política que había iniciado.[74]

Pero después de la masacre de la plaza Jaleh, ni siquiera el apoyo del Gran Satán podía salvar al sha. Los trabajadores de la industria petrolífera se declararon en huelga y, a finales de octubre, la producción había bajado hasta el 28 por ciento de su nivel anterior. Los grupos guerrilleros, que habían sido menos combativos en los últimos años, empezaron a atacar una vez más a los líderes militares y a los ministros del gabinete. El 4 de noviembre, los estudiantes derribaron la estatua del sha en las puertas de la Universidad de Teherán; el 5 de noviembre, el bazar cerró y los estudiantes atacaron la embajada británica, las oficinas de las diferentes aerolíneas norteamericanas, las salas cinematográficas y las tiendas de licores.[75] Esta vez el ejército no intervino.

Para esta fecha, el gobierno iraquí, en respuesta a las presiones de Teherán, había expulsado a Jomeini de Nayaf y éste fijó su residencia en París. Allí recibió la visita de una delegación del Frente Nacional que había reiniciado sus actividades y juntos emitieron una declaración en la que se comprometían a reinstaurar la Constitución de 1906. El 2 de diciembre, poco antes de las celebraciones de *muharram*, Jomeini dio órdenes de que, en lugar de la representación dramática habitual, los recitales *(rawda)* y las procesiones en honor del martirio de Husain, el pueblo debía manifestarse contra el régimen. El potencial de estas ceremonias religiosas había alcanzado su apoteosis. En las tres primeras noches de *muharram*, los hombres vestidos con sudarios blancos, que expresaban su preparación para el martirio, iniciaron una marcha desafiando el toque de queda del gobierno. Otros gritaban consignas contra el sha a través de los altavoces instalados en los techos. La cadena radiofónica británica BBC declaró que en esos pocos días la policía y el ejército habían matado a 700 personas.[76] El 8 de diciembre, unos seis mil manifestantes se reunieron en el cementerio de Behest al-Zahra, en el sur de Teherán, donde habían sido sepultados muchos de los mártires revolucionarios, al grito de «¡Muera el sha!». En Isfahán, veinte mil iraníes marcharon a través de las calles y luego atacaron los bancos, los cines y un edificio de apartamentos habitados por técnicos

estadounidenses. El 9 de diciembre, en la víspera de la Ashura, el ayatolá Taleqani, recién liberado de la prisión, condujo una multitudinaria manifestación pacífica que recorrió las calles de Teherán durante seis horas; en ella participaron entre trescientas mil y un millón y medio de personas que caminaban en silencio en una línea de cuatro. En Tabriz, Qom, Isfahán y Mashhad hubo otras marchas pacíficas.[77]

En el décimo día (Ashura) de *muharram*, hubo una marcha aún más numerosa en Teherán, que duró ocho horas, en la cual participaron casi dos millones de personas. Los manifestantes llevaban banderas verdes, rojas y negras –que simbolizaban, respectivamente, el islam, el martirio y el «partido» de Ali (Shiah)–, intercaladas con estandartes que proclamaban ¡ACABAREMOS CON EL DICTADOR DE IRÁN! y ¡DESTRUIREMOS EL PODER YANQUI EN IRÁN! Había una confianza creciente en que el pueblo, unido como nunca antes, conseguiría liberarse del Estado Pahlevi.[78] Muchos sentían que el propio imam Husain estaba dirigiéndolos en la batalla y que Jomeini lo hacía desde lejos, como haría el imam oculto.[79] Al final de la manifestación, se tomó una decisión: Jomeini sería invitado a convertirse en el nuevo líder de Irán y se insistiría en la unión de los iraníes hasta que el sha fuera derrocado.[80]

Tres días después, el ejército intentó organizar manifestaciones favorables al sha, y los enfrentamientos entre los revolucionarios y los militares se hicieron más violentos. El sha hizo un último esfuerzo de pacificación al designar a Shahpur Bajtiar, un conocido liberal, para que formara un gobierno constitucional; el sha prometía desmantelar la SAVAK, liberar a los prisioneros políticos y hacer cambios fundamentales en sus políticas económica y exterior. Pero ya era demasiado tarde: el pueblo había escuchado demasiadas promesas hechas bajo coacción para dar crédito a estos ofrecimientos. Jomeini declaró que el 30 de diciembre, el primer aniversario de la masacre de Qom, de acuerdo con el calendario islámico, sería un día de duelo. En Mashhad, Teherán y Qazrin hubo más muertes; los retratos de estos últimos mártires se mostraban junto con las imágenes de Jomeini. El 23 de diciembre, cuando los soldados destrozaron los retratos de Jomeini en Mashhad, hubo un tiroteo y murieron 12 civiles. Las multitudes se reunieron de inmediato y, conducidas por jóvenes que estaban

dispuestos a sacrificar sus vidas, se enfrentaron a los soldados. El ejército comenzó a retirarse y los soldados disparaban al suelo para mantener a raya a los manifestantes. Pero al día siguiente, decenas de miles de personas volvieron a las calles para protestar por estos asesinatos.[81]

A mediados de enero, todo había pasado. El primer ministro Bakhtiar negoció la partida del sha, que, para salvar las apariencias, fue declarada provisional. Y la familia real voló a Egipto, donde al-Sadat la recibió. Con el fin de evitar la revolución, Bakhtiar liberó a los prisioneros políticos, desmanteló la SAVAK, interrumpió las exportaciones de petróleo a Israel y Sudáfrica y prometió revisar todos los contratos extranjeros y hacer grandes reducciones en los gastos militares. Una vez más, era demasiado tarde para estas medidas. Las multitudes exigían el retorno del hombre al que llamaban su imam, y el 1 de febrero de 1979, Bakhtiar se vio obligado a permitir el regreso de Jomeini.

La llegada de Jomeini a Teherán fue uno de esos acontecimientos simbólicos que, como la toma de la Bastilla en Francia, parecen cambiar el mundo para siempre. Para los laicistas liberales comprometidos, tanto dentro como fuera de Irán, éste fue un momento oscuro, un triunfo de la superstición sobre la racionalidad. Pero para muchos musulmanes, sunníes y shiíes, que pensaban que el islam estaba a punto de ser aniquilado, parecía un cambio maravilloso. Para algunos shiíes iraníes, el regreso de Jomeini parecía un milagro e inevitablemente se asociaba con el retorno mítico del imam oculto. A medida que avanzaba a través de las calles de Teherán, las multitudes lo llamaban «imam Jomeini», seguras de que había comenzado una nueva era de justicia. Los *muytahids* de más alto rango, como el ayatolá Shariatmadari, se opusieron al uso de este título y se estableció oficialmente que Jomeini no era el imam oculto. Pero a pesar de esta medida, para millones de iraníes Jomeini fue un imam hasta el día en que murió. Su vida y su carrera parecían una evidencia clara de que, después de todo, lo divino estaba presente y activo en la historia. Como la revolución misma, Jomeini parecía hacer del antiguo mito una realidad actual.

Poco antes del retorno de Jomeini, Taha Hejazi publicó un poema que expresaba la anhelante premonición de muchos iraníes: «El regreso del imam» presagiaba la hermandad universal. Nadie más diría mentiras, no

habría necesidad de protegerse contra los ladrones, todos compartirían su alimento con los otros:

> El imam debe regresar...
> para que el justo pueda sentarse en su trono,
> para que el mal, la perfidia y el odio
> desaparezcan de la faz de la tierra.
> Cuando el imam regrese,
> Irán –esta madre herida, angustiada–
> será para siempre liberada
> de los grilletes de la tiranía y la ignorancia
> y de las cadenas del despojo, la tortura y la prisión.[82]

A Jomeini le complacía citar las *hadiz* del Profeta, en las que Mahoma, al volver de la batalla, anuncia que está regresando de la *yihad* menor a la mayor. La lucha más difícil, crucial y apremiante no era la batalla política o física, sino la conquista de sí mismo y la aplicación de la justicia y de los verdaderos valores islámicos en la sociedad. Cuando regresó a Teherán, Jomeini debió de pensar que ahora la lucha menor había pasado y que estaba a punto de comenzar una *yihad* mucho más difícil.

En Estados Unidos, el renacimiento fundamentalista fue mucho menos radical a finales de los años setenta. Los protestantes norteamericanos no necesitaban emprender una acción extremista. Ellos no estaban, como los judíos, obsesionados por los recuerdos del Holocausto y el genocidio, ni eran, como los musulmanes, víctimas de la opresión política y económica. Se sentían al margen de la cultura secular moderna, pero al menos sus líderes disfrutaban de la prosperidad y el éxito. Después, éste resultaría ser uno de sus problemas. A pesar de considerarse extraños o intrusos, los fundamentalistas protestantes se sentían muy cómodos en América. La democracia se había establecido con firmeza en Estados Unidos y ellos eran capaces de expresar sus opiniones sin temor de las represalias y podían usar las instituciones democráticas para promover su causa. No obstante, como hemos visto, a finales de los años setenta empezaron a ver que, en lugar de retirarse de la sociedad como habían hecho durante cincuenta años, debían llegar a ser políticamente activos. Creían en la posibilidad de producir un

cambio y guiar a Estados Unidos por la buena senda. Había llegado a ser evidente que una proporción sustancial del electorado evangelista se podía movilizar con temas como los valores de la familia, el aborto y la educación religiosa. Los viejos temores persistían, pero también había una nueva confianza.

El símbolo de este fundamentalismo renacido era la Mayoría Moral creada en 1979 bajo el liderazgo de Jerry Falwell. Sin embargo, la inspiración original del grupo no procedió de los propios fundamentalistas, sino de tres organizadores profesionales del ala derecha, que ya habían creado una cantidad de comités de acción política: Richard Vignerie, Howard Phillips y Paul Weyrich. Estos hombres estaban desilusionados con el Partido Republicano e incluso se habían alejado de Ronald Reagan, quien había elegido al liberal Richard Schweiker para que le acompañara en su carrera hacia la presidencia. Eran conservadores en temas como la defensa y la reducción de la interferencia del Estado en la economía y pretendían desarrollar una nueva mayoría conservadora para oponerse al liberalismo moral y social que en los años sesenta había penetrado en la vida pública y privada norteamericana. Apreciaban la influencia de los protestantes evangélicos y fundamentalistas y veían a Jerry Falwell como el candidato ideal para sus esperanzas. Falwell ya contaba con un enorme electorado potencial basado en su congregación, el Liberty College y su audiencia televisiva.[83] Otros fundamentalistas que llegaron a ser prominentes en la Mayoría Moral, como Tim LaHaye y Greg Dixon, también habían fundado superiglesias, disfrutaban de una autonomía considerable y no temían la censura de su congregación. Ya habían estrechado lazos mutuos: eran casi todos baptistas y miembros de la Baptist Bible Fellowship [Confraternidad Bíblica Baptista].

La Mayoría Moral no se limitó a los fundamentalistas. Los líderes querían cooperar con otras personas que compartían sus puntos de vista sobre temas éticos y políticos y crear un foro para todos los conservadores de Estados Unidos. Para que el nuevo grupo tuviera un impacto significativo, se necesitaba del apoyo de los católicos romanos, pentecostales, mormones, judíos y laicistas del mismo parecer, ya que sólo el 20 por ciento de la población de Estados Unidos era protestante

evangelista.[84] Por primera vez, los fundamentalistas –impulsados por consideraciones pragmáticas– se veían obligados a dejar a un lado su separatismo, abandonar sus enclaves y abrazar el pluralismo de la vida moderna. Esto se reflejaba en el liderazgo. Falwell, LaHaye, Dixon y Bob Billington eran fundamentalistas, pero Paul Weyrich era judío, y Howard Phillips y Richard Vignerie eran católicos. Este pluralismo les costó el apoyo de algunos fundamentalistas cristianos: por ejemplo, Bob Jones II llamó a Falwell «el hombre más peligroso de Estados Unidos».[85] Pero, en realidad, el apoyo popular de la Mayoría Moral procedía en gran parte de los protestantes. La simpatía popular se centraba en el sur y el movimiento tenía escaso atractivo fuera de estos círculos. Los católicos conservadores podían compartir la opinión de la Mayoría Moral sobre el aborto, los derechos homosexuales y la exención de impuestos para las escuelas independientes, pero muchos no podían olvidar el odio tradicional de los fundamentalistas hacia el catolicismo romano. Por la misma razón, los judíos, los baptistas negros y los pentecostales sentían rechazo por el racismo de algunos de los líderes y mecenas más prominentes del movimiento. Por ejemplo, el senador Jesse Helms era un opositor comprometido del movimiento por los derechos civiles.[86]

El mensaje de la Mayoría Moral no era nuevo. Significaba declarar la guerra a la elite liberal y librar una batalla por el futuro de América. Sus miembros estaban convencidos de que la civilización de Estados Unidos debía ser religiosa y que sus políticas tenían que ser dictadas por la Biblia. En ese entonces, América era una sociedad depravada. Después de la segunda guerra mundial, la elite laicista concentrada en la costa este dominó la vida política y cultural. Estos liberales se habían convertido en lo que Jerry Falwell llamó «una minoría inmoral». Los conservadores no se veían a sí mismos como un grupo reaccionario o marginal. En realidad, representaban a la mayoría y debían luchar para preservar los valores tradicionales. «Nosotros somos millones y ellos solamente un puñado», declaraba Tim LaHaye.[87] «Todos juntos, con los protestantes y católicos, tenemos suficientes votos para gobernar esta nación», dijo Pat Robertson a su audiencia. «Y cuando el pueblo diga “ya hemos tenido suficiente”, vamos a tomar el poder.»[88]

A finales de los años setenta y comienzos de los ochenta, algunos fundamentalistas estaban empezando a modificar el viejo pesimismo premilenarista. El mundo en su totalidad estaba condenado, pero los cristianos tenían la obligación de evangelizarlo, de difundir el Evangelio y de asegurar que llegara a tantas personas como fuera posible. Si los cristianos emprendieran la acción, América podría tener un alivio temporal antes del «rapto». «¿Hay alguna esperanza para nuestra nación?», preguntaba Falwell en *Old Time Gospel Hour* (1980):

> «Sin duda. Creo que mientras confiemos en Dios y oremos, mientras como cristianos lideremos la batalla contra el aborto, que es un asesinato por encargo, mientras tomemos una posición contra la pornografía y contra el tráfico de drogas, mientras nos opongamos a la desintegración de la familia tradicional en América, a la promoción de los matrimonios homosexuales, mientras aboguemos por una eficaz defensa nacional, esta nación podrá sobrevivir y nuestros hijos conocerán la América que nosotros hemos conocido... Espero que Dios pueda bendecir a América una vez más».[89]

Los fundamentalistas que formaron lo que pronto llegaría a ser conocido como la Nueva Derecha Cristiana habían pasado a la ofensiva, después de cincuenta años de inacción, pero estaban más en contra que a favor de algo. No todos estaban comprometidos con la Mayoría Moral, pero se oponían al aborto, a los derechos de los homosexuales y a las drogas y eran enemigos obstinados de todo acuerdo con la Unión Soviética, a la que siempre habían considerado un imperio satánico. Para el telepredicador James Robison, «cualquier prédica pacifista previa al retorno [de Cristo] es una herejía... Va contra la palabra de Dios; es anticristiana».[90] El programa de la Mayoría Moral y de la Nueva Derecha Cristiana era una cruzada contra un mal inminente que amenazaba con aplastar a Estados Unidos.

A la luz de lo que sucedería después, el énfasis en la sexualidad era significativo. La Nueva Derecha Cristiana estaba tan preocupada por la posición de las mujeres como los islamistas, pero su visión era mucho más alarmante. El movimiento de liberación femenina llenaba de terror a los fundamentalistas, hombres y mujeres por igual. Para Phyllis Schlafly, uno de los líderes católicos romanos de la Mayoría Moral, el feminismo era una «enfermedad», la causa de todos los males del mundo. Desde que Eva había desobedecido al Señor y buscado su propia liberación, el feminismo había

introducido el pecado en el mundo y con él «la enfermedad, el temor, el dolor, la ira, el peligro, la violencia y todo tipo de males».[91] La enmienda constitucional de la igualdad de derechos era un complot del gobierno para crear impuestos más altos, guarderías infantiles al estilo soviético «y la federalización de todos los aspectos de nuestra vida».[92] Para Beverley LaHaye, el feminismo era «más que una enfermedad, una filosofía de la muerte» basada en las doctrinas marxista y humanista. «Las feministas radicales son autodestructivas y, además, están intentando provocar la muerte de toda una civilización.» Correspondía a las mujeres dar los pasos decisivos para hacer recapacitar a sus esposos y reeducarse en el *ethos* del sacrificio femenino de sí mismas. Era su deber «salvar a nuestra sociedad», e introducir «a la civilización y a la humanidad en el siglo XXI».[93] La combinación del feminismo con los otros males que durante tanto tiempo habían obsesionado a los fundamentalistas es una evidencia del temor a la conspiración. Asociaban la integridad e incluso la supervivencia de su sociedad con la posición tradicional de las mujeres.

Los fundamentalistas protestantes y los conservadores cristianos en la mayoría de las congregaciones se sentían debilitados por las fuerzas del mal, encarnadas por el humanismo secular. Parecían estar muy preocupados por la impotencia masculina. Los hombres modernos estaban mucho «menos seguros de su masculinidad que sus antecesores», se lamentaban Tim y Beverley LaHaye en *The Act of Marriage: The Beauty of Sexual Love* [La ley del matrimonio: la belleza del amor sexual], su manual sexual que tuvo un gran éxito de ventas. Los hombres eran impotentes, tenían inhibiciones sexuales, les preocupaba satisfacer a sus mujeres o necesitaban saber cómo era su comportamiento sexual en comparación con otros hombres.[94] El motivo de esta inquietud era la nueva firmeza de las mujeres; también las fundamentalistas estaban infectadas por este virus cultural y, como resultado, los hombres solían sentirse «sexualmente débiles» o incluso «castrados».[95] Este temor también intensificaba el odio fundamentalista por la homosexualidad, que, como el feminismo, consideraban una epidemia y la causa de la decadencia de Estados Unidos.[96] «Ésta es una perversión de la peor índole», afirmaba en tono sentencioso James Robison, quien llegó a ser famoso por la virulencia de

sus ataques a la homosexualidad en su programa televisivo. «Va contra Dios y la palabra de Dios, contra la sociedad y la naturaleza. Demasiado repugnante imaginarla o describirla.»[97] Los fundamentalistas eran casi unánimes al comparar la homosexualidad con la pederastia. También estaban convencidos de que era el resultado de hogares inadecuados que habían caído víctimas del «humanismo secular».[98] Los escritores fundamentalistas estaban unidos en su convicción de que América necesitaba verdaderos hombres. Curiosamente, algunos fundamentalistas parecían albergar temores ocultos acerca de lo que consideraban una tendencia castradora en el propio cristianismo, que había llegado a ser una religión con valores propios de la mujer: la indulgencia, la misericordia y la ternura. Pero Jesús no fue un afeminado, objetó Edwin Louis Cole: «Fue un líder intrépido, que desafió a Satanás, venció a los demonios, dominó la naturaleza y censuró a los hipócritas».[99] Cristo podía ser despiadado y los cristianos también deben ser agresivos, insistía Tim LaHaye en *The Battle for the Family* [La batalla por la familia]. Tenían que llegar a ser políticamente activos.[100] Este anhelo de un cristianismo militante y viril también explica la oposición de la Mayoría Moral a la ley de control de armas. Además, era parte de su campaña para dar nuevo aliento a la virilidad honesta, potente y combativa.

El activismo de la Nueva Derecha Cristiana surgía en parte de un temor fundamental: los fundamentalistas se sentían castrados y muy debilitados. Su ideología no había cambiado, pero ahora estaban decididos a comprometer a sus fieles –a quienes durante años les habían ordenado apartarse de la sociedad– en la vida pública políticamente activa. Por otra parte, la Mayoría Moral comenzó a actuar como otros movimientos que hacían campañas políticas. Su principal tarea fue asegurarse de que sus miembros se inscribieran para el voto, aprendieran cómo usarlo de forma apropiada y fueran capaces de imponerse en las urnas. Mantenían reuniones para explicar la necesidad del activismo y para educar a los fieles en la acción política y la preparación de boletines internos; también les enseñaban cómo influir en los medios de comunicación. Se exhortaba a los cristianos a presentarse como aspirantes a un cargo público, aun cuando fuera a un nivel bajo y local, y durante la década siguiente empezaron a

colonizar las principales instituciones hasta que, en 1986, Pat Robertson se presentó como candidato a la presidencia. Los liberales y laicistas llegaron a ser poco a poco conscientes de esta presencia clamorosa en la vida pública y los cristianos comenzaron a ser un estorbo para algunos políticos. Durante años, los comités cristianos de acción política habían identificado a los candidatos para los puestos gubernamentales que, desde su punto de vista, habían promovido políticas indeseables. Habían emitido «libretas de calificaciones» para hacer sus ideas de propiedad pública. Ahora, los activistas cristianos habían empezado a identificar a los candidatos que votaban «erróneamente» sobre el control de armas, la financiación de las clínicas de aborto o la enmienda por la igualdad de los derechos. Defender en la escuela opiniones erróneas sobre la plegaria o los derechos homosexuales iba en contra de la familia, de Estados Unidos y de Dios.

Al principio, los activistas fundamentalistas solían ser ineptos, pero poco a poco aprendieron las reglas del juego político moderno. Eran predicadores y presentadores de televisión, no políticos natos, pero habían tenido algunos éxitos. Su logro más notable fue probablemente el bloqueo de la enmienda por la igualdad de los derechos. Era necesario que 38 estados votaran por la enmienda para conseguir la mayoría necesaria de dos tercios, y en 1973 treinta estados la habían votado.[101] Pero los esfuerzos de Phyllis Schlafly y la campaña de los activistas de la Derecha Cristiana local detuvieron el impulso de la enmienda: Nebraska, Tennessee, Kentucky, Indiana y Dakota del Sur anularon todas sus sanciones previas. Sin embargo, la Mayoría Moral no consiguió modificar la legislación federal ni estatal, ni siquiera en temas como la plegaria escolar y el aborto. A pesar de eso, en Arkansas y Louisiana se aprobaron proyectos para asegurar que en el programa escolar se asignara el mismo tiempo a las enseñanzas literales del Génesis que a la teoría de la evolución. Pero esta aparente falta de éxito no preocupaba a los activistas cristianos, quienes aclaraban que su objetivo a largo plazo era desarrollar una mayoría ultraconservadora en ambas cámaras del Congreso. Una vez que lo hubieran logrado, las reformas que deseaban serían una cuestión de rutina.

Hoy, veinte años después de que la Mayoría Moral iniciara este tipo de activismo político, no es fácil evaluar su eficacia a largo plazo. Sin embargo, es evidente que hay muchos más votantes cristianos que antes, especialmente en el sur, pero este tipo de campaña negativa a veces puede ser contraproducente. Por ejemplo, el hecho de que en las elecciones de Maryland en 1986 la candidata de la Nueva Derecha Cristiana, Linda Chávez, calificara a su adversaria liberal de comunista y lesbiana, pudo haber contribuido a su derrota.[102] Los esfuerzos de los fundamentalistas y de otros conservadores para someter a un proceso de incapacitación al presidente Bill Clinton en 1998-1999, debido a su relación sexual con Monica Lewinsky y el perjurio subsiguiente, también resultaron contraproducentes. El espectáculo del presidente teniendo que responder a preguntas íntimas acerca de su conducta sexual y la inevitable trivialización del discurso político que esto implicaba causó un amplio rechazo, y con toda probabilidad propició una reacción liberal a favor de Clinton.

Sin embargo, el hecho de que a esas alturas del escándalo el presidente creyera necesario hablar en una reunión de líderes religiosos de Estados Unidos y confesar con lágrimas en los ojos que había pecado, mostraba que los políticos ya no podían responder a las opiniones conservadoras de los creyentes con el típico desdén laicista. A finales del siglo XX, la religión era una fuerza que había que tener en cuenta en América del Norte. Estados Unidos había recorrido un largo camino desde que los padres fundadores habían promovido el humanismo secular de la Ilustración. Desde la revolución, los protestantes norteamericanos habían usado la religión como una manera de oponerse a las políticas y conductas de la elite liberal; y las campañas fundamentalistas de Jerry Falwell, Pat Robertson y otros miembros de la Derecha Cristiana eran tan sólo una manifestación actualizada de esa tendencia. Como resultado de todos estos esfuerzos cristianos, lo sagrado cumplía una función mucho más importante en la vida política de Estados Unidos que en países como el Reino Unido y Francia, donde un político podía verse muy perjudicado por la exhibición directa y emocional de su religiosidad.

Aparte de las políticas nacionales, también es cierto que algunas de las más grandes victorias de la Derecha Cristiana en los años setenta y ochenta fueron locales. Por ejemplo, en 1974, Alice Moore, la esposa de un pastor fundamentalista del distrito de Kanawa, en Virginia Occidental, condujo una campaña contra la «tendencia humanista secular» de los textos escolares, que sugerían que la Biblia era un mito, cuestionaban la autoridad y presentaban al cristianismo como hipócrita y al ateísmo como inteligente y atractivo. Los cristianos retiraron a sus hijos de las escuelas y las cercaron con piquetes. Moore mostraba la vieja tradición protestante de desconfiar de los expertos. ¿Quién debía controlar las escuelas en el distrito de Kanawa: «las personas que viven allí o los docentes especializados, los administradores y las personas de otros lugares que han estado tratando de decirnos qué es lo mejor para nuestros hijos?»[103] En enero de 1982, los cristianos de St. David's (Arizona) lograron que se prohibieran en sus escuelas los libros de William Golding, John Steinbeck, Joseph Conrad y Mark Twain. Y en 1981, Mel y Norma Gabler iniciaron una campaña similar para «reinsertar a Dios en las escuelas» de Texas. Cuestionaban la «tendencia liberal» imperante, que se podía advertir en:

> «las preguntas abiertas que se hacen a los alumnos para que saquen sus propias conclusiones; las explicaciones acerca de otras religiones que no son cristianas; las opiniones que reflejan los aspectos negativos del sistema de libre empresa; las sugerencias para que el alumno saque conclusiones positivas acerca de las naciones socialistas o comunistas (por ejemplo, que la Unión Soviética es el productor mundial más importante de algunos cereales); cualquier aspecto de la educación sexual que no sea la promoción de la abstinencia; las declaraciones que destacan las contribuciones hechas por los negros, los indígenas norteamericanos, los inmigrantes mexicanos o los feministas; las opiniones que son favorables a los esclavos norteamericanos y desvaforables a sus amos; y las declaraciones en apoyo de la teoría evolucionista, a no ser que se asigne un espacio equivalente para explicar la teoría de la creación».[104]

Los tribunales fallaron en contra de los Gabler, pero los editores se alarmaron por las perspectivas desalentadoras en el gran mercado de Texas, donde el Estado seleccionaba los textos para todas las escuelas, y corrigieron los libros ellos mismos.

Los promotores de las campañas habían revelado las inquietudes acerca de la cultura moderna que durante mucho tiempo habían obsesionado a los fundamentalistas: el temor de la colonización, de los

expertos, de la incertidumbre, de la influencia extranjera, de la ciencia y del sexo. También mostraban la orientación de la Nueva Derecha Cristiana: Norteamérica era para los blancos y protestantes. Al igual que los activistas judíos y musulmanes, los cristianos de la Mayoría Moral estaban tratando de ampliar el dominio de lo sagrado, limitar el avance del *ethos* laicista y reinstaurar lo divino. Sus victorias podían parecer pequeñas e insignificantes, pero la Derecha Cristiana había aprendido cómo actuar en la arena política; en cierta medida, había devuelto a la vida política su carácter sagrado, de una manera que no deja de asombrar a las naciones más seculares de Europa.

La organización liberal People for the American Way, que se enfrentó a los Gabler en el juicio de Texas, destacó que los conservadores sólo habían ganado 34 de los 124 pleitos judiciales similares. Los liberales comenzaron a crear sus propias organizaciones y contraatacaron. Por ello, el progreso de los fundamentalistas fue lento, y esto les preocupaba sobremanera, puesto que creían que el plazo estaba expirando, que el «rapto» era inminente y que había un Dios omnipotente en la historia que defendía, con su poder, a los justos. Algunos fundamentalistas creían que sus líderes los estaban traicionando. Por ejemplo, en 1982 Falwell dejó de hacer campañas para prohibir el aborto y persiguió el objetivo más pragmático de limitar su accesibilidad. Durante su campaña presidencial, Pat Robertson habló cautelosa pero cortésmente acerca de las principales congregaciones, aun cuando la ortodoxia fundamentalista exigía atacar a las iglesias apóstatas en cada ocasión que surgiera.

En estos primeros años del resurgimiento protestante, Falwell y Robertson aprendieron que la política moderna exige un compromiso. Los sistemas absolutos no pueden tener éxito en un contexto democrático, donde la competencia por el poder implica negociar y ceder un poco de terreno a los adversarios. Esto es difícil de aceptar para una visión religiosa que considera ciertos principios como inviolables y, por lo tanto, no negociables. En el mundo de la política secular, donde los fundamentalistas se ven obligados a competir, les guste o no, nada es sagrado. Para lograr cierto éxito, Falwell y Robertson tuvieron que hacer concesiones a enemigos a quienes consideraban satánicos. Había tensión: al ingresar en el

mundo político moderno, los fundamentalistas descubrieron que no sólo tenían que pactar con el demonio, sino que se habían contaminado con algunas de las influencias malignas contra las que debían luchar. Ésta fue sólo una de sus dificultades. Durante los últimos veinte años del siglo XX, algunas de las soluciones hacia las cuales se sintieron conducidos significaron una derrota para la propia religión.

10
¿La derrota? (1979-1999)

La *reconquista*[*] fundamentalista había mostrado que la religión no era de ningún modo una fuerza extinguida. Ya no era posible preguntar, como había hecho un exasperado funcionario del gobierno de Estados Unidos después de la revolución iraní, «¿quién tomaría en serio a la religión?».[1] Los fundamentalistas habían sacado a la fe de las sombras y demostraron que podían atraer a un enorme electorado en la sociedad moderna. Pero sus victorias llenaban de consternación a los laicistas; ésta no era la religión domesticada, decorosa y privada de la era de la Ilustración. Parecían negar los valores sagrados de la modernidad. La ofensiva religiosa de finales de los años setenta había mostrado que las sociedades estaban polarizadas; en las postrimerías del siglo XX era evidente que los religiosos y los laicos estaban aún más divididos que antes. No podían hablar el mismo idioma, ni compartir la visión de los otros. Desde una perspectiva racional pura, el fundamentalismo era una calamidad, pero como significaba una rebelión contra lo que sus adeptos consideraban la hegemonía ilegítima del racionalismo científico, esto no era sorprendente. ¿Debíamos considerar estos fundamentalismos como movimientos religiosos? ¿Qué nos podrían decir acerca de los desafíos particulares que afronta la religión en el mundo moderno y posmoderno? ¿Acaso los triunfos del fundamentalismo equivalen, en realidad, a una derrota de la religión y la amenaza fundamentalista ha cesado?

La revolución islámica en Irán fue muy desconcertante para aquellos que todavía se adherían a los principios de la Ilustración. Se suponía que las revoluciones eran estrictamente laicas. Por lo general, se pensaba que ocurrían en un momento en el que el mundo terrenal había adquirido una nueva dignidad y estaba a punto de declarar su independencia del mundo

mítico de la religión. Como explicó Hannah Arendt en su notable ensayo *Sobre la revolución* (1963): «Quizá lo que llamamos "revolución" sea precisamente esa fase transitoria que produce el nacimiento de un nuevo mundo secular».[2] La idea de un levantamiento popular que introduce un Estado teocrático parecía una noción completamente fantástica, casi incomprensible en su rechazo aparente del conocimiento occidental aceptado. Después de la revolución iraní, nadie esperaba que el régimen de Jomeini sobreviviera. La misma idea de una revolución religiosa, como la de un gobierno islámico moderno, parecía una contradicción en sus propios términos.

Pero los occidentales tenían que aceptar el hecho de que la mayoría del pueblo iraní deseaba un gobierno islámico. Los «moderados», cuya aparición predijeron con confianza muchos observadores norteamericanos y europeos, no se levantaron para expulsar a los «fanáticos guardianes de las mezquitas». Después de la revolución, los nacionalistas que querían una república laica y democrática en Irán eran una minoría. Sin embargo, no existía un acuerdo sobre qué forma de gobierno islámico se adoptaría. Los intelectuales educados en Occidente, los seguidores de Shariati, querían un régimen gobernado por laicos, con una influencia clerical reducida. Mehdi Bazargan, el nuevo primer ministro de Jomeini, deseaba un retorno a la Constitución de 1906 (sin la monarquía), y un consejo de *muytahids* con el poder de vetar una legislación parlamentaria antiislámica. Las *madaris* de Qom insistían en el *vilayat al-faqih*, la teoría de Jomeini, pero los ayatolás Shariatmadari y Taleqani se oponían con obstinación a esta visión de un clérigo de inspiración mística en el gobierno de la nación, ya que eso violaba siglos de tradición sagrada shií. Veían grandes peligros en un sistema de gobierno semejante. En octubre de 1979, hubo un conflicto serio.[3] Bazargan y Shariatmadari se opusieron al proyecto de Constitución redactado por los seguidores de Jomeini, que otorgaba un poder supremo a un *faqih* (Jomeini), quien controlaría las fuerzas armadas y podría destituir sumariamente al primer ministro. La Constitución preveía asimismo un presidente y un Parlamento elegidos, un gabinete y un Consejo de Guardianes –integrado por doce miembros– dotados con el poder de vetar las leyes que contravinieran la Sharia.

La oposición al proyecto constitucional fue firme. Los movimientos guerrilleros de izquierda, las minorías étnicas dentro de Irán y el influyente Partido Republicano Musulmán, fundado por el ayatolá Shariatmadari, estaban en contra. Por otra parte, los liberales e intelectuales educados en Occidente se sentían cada vez más deprimidos ante lo que consideraban un extremismo religioso por parte del nuevo régimen: pensaban que habían luchado con valentía para librarse de la tiranía del sha sólo para encontrarse sometidos al despotismo islámico. Observaban que, en el proyecto de Constitución, las libertades de prensa y de expresión política, por las que habían luchado contra el régimen Pahlevi, sólo se garantizaban siempre y cuando no violaran la ley y la práctica islámicas. El primer ministro Bazargan fue muy franco. Si bien se cuidó muy bien de atacar a Jomeini, fue un crítico severo con lo que llamaba el clero reaccionario instalado en el Partido Revolucionario Islámico, responsable de las cláusulas constitucionales que, según él, violaban el propósito de la revolución islámica.

Jomeini afrontaba una crisis. El 3 de diciembre de 1979, el pueblo debía votar sobre el proyecto de Constitución en un referéndum nacional y parecía probable que el *vilayat al-faqih* fuera rechazado con estruendo. Hasta ese momento, Jomeini había sido un hombre pragmático que había manejado astutamente una coalición de izquierdistas, islamistas, intelectuales, nacionalistas y liberales para derrocar el régimen Pahlevi, pero a finales de 1979 era evidente que esta precaria alianza de grupos con objetivos mutuamente contradictorios estaba a punto de dividirse, y el futuro de la revolución –como él lo veía– corría peligro. Entonces, y sin proponérselo, Estados Unidos acudió en su ayuda.

A pesar de haber denunciado a Estados Unidos como el Gran Satán, después de la revolución las relaciones entre el gobierno norteamericano y el nuevo régimen islámico habían sido cautelosas pero correctas. El 14 de febrero de 1979, poco después del retorno de Jomeini a Irán, los estudiantes habían tomado la embajada estadounidense en la capital e intentado ocuparla, pero Jomeini y Bazargan intervinieron con rapidez para expulsar a los intrusos. No obstante, Jomeini siguió desconfiando del Gran Satán y no podía creer que olvidara sus intereses en Irán sin ir a la lucha. Con la

paranoia que, como hemos visto, siempre obsesiona a la mayoría de los líderes fundamentalistas, estaba convencido de que Estados Unidos tan sólo aguardaba el momento oportuno y al final amenazaría a la nueva república islámica con un golpe similar al que había derrocado a Musaddiq en 1953. Cuando el 22 de octubre de 1979 el sha voló a la ciudad de Nueva York para recibir un tratamiento médico contra el cáncer que lo estaba matando, las sospechas de Jomeini parecían confirmadas. El gobierno de Estados Unidos había sido advertido por sus propios expertos y por Teherán de no recibirlo, pero Carter creía que no podía negar este servicio humanitario a su antiguo y leal aliado.

De inmediato, la retórica de Jomeini contra el Gran Satán se tornó más severa; exigió la repatriación de Muhammad Reza Pahlevi para ser enjuiciado en Irán y pidió una purga en el gobierno de todos aquellos que seguían siendo leales al antiguo régimen. Dentro del Irán islámico, proclamaba, había traidores que todavía dependían de Occidente y debían ser expulsados de la nación. No hacía falta ser muy perspicaz para comprender que el primer ministro Bazargan era el objetivo principal de este ataque, junto con todos los que se oponían al proyecto constitucional. Bazargan cayó en el juego de Jomeini cuando el 1 de noviembre decidió viajar a Argelia para las celebraciones del aniversario de la independencia argelina y fue fotografiado estrechando las manos de Zbigniew Brzezinski, el consejero de Seguridad Nacional de Carter. Bazargan fue denunciado con clamor por sus enemigos en el Partido Revolucionario Islámico como un agente norteamericano. Fue en este clima enrarecido en el que, el 4 de noviembre, unos tres mil estudiantes iraníes asaltaron la embajada estadounidense y tomaron noventa rehenes. Al principio, se pensó que Jomeini aseguraría su liberación inmediata y ordenaría el retiro de los estudiantes, como había hecho antes. Hasta la fecha, no se sabe con certeza si Jomeini conocía de antemano la decisión de los estudiantes de invadir la embajada. En cualquier caso, durante tres días mantuvo una actitud de reserva. Pero cuando Bazargan comprendió que no podía conseguir el apoyo de Jomeini para la evacuación de la embajada, reconoció su impotencia política y renunció, el 6 de noviembre, junto con el secretario de Estado, Ibrahim Yazdi. Para sorpresa de los estudiantes, que suponían que

su asedio duraría sólo unos pocos días, descubrieron que habían iniciado una confrontación más importante entre Irán y Estados Unidos. Si bien la República Islámica Revolucionaria retiró su apoyo a los estudiantes, la enorme publicidad sobre la crisis mundial de los rehenes dio a Jomeini una nueva seguridad. Se consiguió la liberación de las mujeres y los guardiamarinas negros, pero los 52 diplomáticos norteamericanos permanecieron como rehenes durante 444 días y se convirtieron en un símbolo del radicalismo iraní.

Para Jomeini, los rehenes fueron un don divino. Al concentrar la atención sobre el Gran Satán, el enemigo externo y sus representantes, el odio posrevolucionario contra Estados Unidos unió a los iraníes detrás de Jomeini durante un periodo de turbulencias internas. La renuncia de Bazargan eliminó de un plumazo a los adversarios más vocingleros del proyecto constitucional y debilitó a la oposición. Por consiguiente, en el referéndum de diciembre, la nueva Constitución fue aprobada por una abrumadora mayoría. Jomeini había visto la crisis de los rehenes simplemente en términos de su propia situación interna. Como explicó a Bani Sadr, su nuevo primer ministro:

> «Esta acción ofrece muchas ventajas. Los norteamericanos no quieren que la república islámica eche raíces. Nosotros mantenemos los rehenes, terminamos nuestra tarea interna y luego los liberamos. Esto mantiene unido a nuestro pueblo. Nuestros adversarios no se atreverán a actuar contra nosotros. Podemos someter a votación la Constitución sin dificultad y llevar a cabo las elecciones presidenciales y parlamentarias. Cuando hayamos terminado todas estas tareas, podremos dejar ir a los rehenes».[4]

A pesar de la apasionada retórica de Jomeini, éste no fue un plan de acción dictado por el *mythos* del islam, sino por el *logos* pragmático. Pero la crisis también cambió el propio perfil de Jomeini. En lugar de seguir siendo un político práctico llegó a ser –en sus propios términos– el guía de la *umma* en su lucha contra el imperialismo occidental; la palabra «revolución» adquirió un valor casi sagrado en su discurso, equivalente al de la terminología islámica convencional: sólo él fue capaz de pronunciarse contra la potencia imperialista más desarrollada del mundo y descubrir los límites de su poder. Al mismo tiempo, el odio por Irán y el islam que la crisis desató en todo el mundo hizo que Jomeini fuera más consciente que

nunca de la fragilidad de la revolución, amenazada como estaba por enemigos internos y externos. Entre finales de mayo y mediados de julio de 1980, se descubrieron cuatro golpes de Estado contra el régimen, y hasta el final de ese año hubo constantes batallas callejeras entre las guerrillas laicistas y los guardias revolucionarios de Jomeini. La confusión y el terror de esos días aumentaron con la proliferación en todo Irán de los llamados «comités revolucionarios», que el gobierno fue incapaz de controlar. Estos *komitehs* ejecutaron a cientos de personas por «conductas antiislámicas», como la prostitución o haber ocupado un cargo bajo el régimen Pahlevi. El surgimiento de estos grupos después del hundimiento del poder central parece una característica universal de las revoluciones destinadas a reconstruir la sociedad. Jomeini condenó los excesos de estos *komitehs* que, según él, contravenían la ley islámica y socavaban la integridad de la revolución. Pero no los disolvió y con el tiempo fue capaz de ponerlos bajo su protección, controlarlos o utilizarlos como un respaldo fundamental de su régimen.[5] Jomeini también tuvo que afrontar la guerra con Iraq. El 20 de septiembre de 1980, las fuerzas de Sadam Husein, el presidente de Iraq, invadieron el sudoeste de Irán con el auspicio de Estados Unidos. Esto significaba que las reformas sociales planeadas por Jomeini iban a quedar en suspenso. Durante todo este periodo, los rehenes norteamericanos habían servido a un propósito. Sólo cuando habían cumplido su cometido fueron liberados, el 20 de enero de 1981, el día en que Ronald Reagan asumió la presidencia de Estados Unidos.

Sin embargo, la difícil situación de los rehenes no pudo evitar empañar la imagen de la nueva república islámica. A pesar del ampuloso discurso sobre la iniquidad del Gran Satán durante la crisis, la toma de los rehenes no tenía nada de islámico ni de religioso. Todo lo contrario. Aun cuando la captura de los rehenes no fue aclamada por todos los iraníes, muchos podían apreciar su simbolismo. Una embajada se considera el territorio exclusivo de una nación sobre suelo extranjero, y la ocupación de los estudiantes equivalía a una invasión de la soberanía estadounidense. A algunos les parecía apropiado que los ciudadanos norteamericanos estuvieran cautivos en su propia embajada en Irán, porque durante decenios los iraníes se habían sentido prisioneros en su propia nación con la

connivencia de Estados Unidos, que había apoyado la dictadura de Pahlevi. Pero esto era una venganza política, no un acto religioso. En los primeros días de la ocupación, algunos de los rehenes estuvieron atados de pies y manos, se les prohibió hablar y les dijeron que Estados Unidos los había abandonado. Después fueron trasladados a dependencias más confortables,[6] pero este tipo de crueldad y maltrato viola los principios más fundamentales de todas las religiones confesionales, incluido el islam: ninguna doctrina o práctica religiosa puede ser auténtica si no conduce a la compasión práctica. Los budistas, los hindúes, los taoístas y los monoteístas coinciden en que la realidad sagrada no es simplemente trascendente, sino que está dentro de cada ser humano, que, por lo tanto, debe ser tratado con absoluta dignidad y respeto. Cuando la fe fundamentalista, ya sea judía, cristiana o musulmana, no logra pasar esta prueba, se convierte en una teología de la ira y el odio.

En realidad, la captura de rehenes viola las leyes islámicas específicas acerca del tratamiento de los prisioneros. El Corán exige que los musulmanes traten humanamente a sus adversarios. Insiste en que es ilegítimo tomar prisioneros, excepto durante el combate en una guerra regular, lo que descartaba la captura y la retención de los rehenes norteamericanos. Los prisioneros no deben ser maltratados y es necesario liberarlos, como un favor o mediante un rescate, después de que hayan finalizado las hostilidades. Si no hay ningún rescate inminente, el prisionero debe liberarse para que pueda pagarlo por sí mismo; y el musulmán a quien se ha entregado el cautivo debe ayudarlo a reunir la suma requerida con sus propios recursos.[7] Una *hadiz* atribuye estas instrucciones acerca del tratamiento de los prisioneros al propio profeta: «Debéis alimentarlos como os alimentáis vosotros y vestirlos como vestís vosotros, y si les asignáis una tarea difícil, debéis ayudarlos vosotros mismos».[8] Para los shiíes que veneran a los imames –quienes fueron rehenes en tierra extranjera de un gobierno tiránico, que los usó para sus propios fines prácticos–, la toma de rehenes debía haber sido repudiable. El hecho de mantener rehenes de esta manera pudo haber tenido un sentido político, pero no era un acto auténticamente religioso ni islámico.

El fundamentalismo es una fe combativa y se ve a sí misma luchando por la supervivencia en un mundo hostil. Esto a veces afecta y distorsiona la visión. Como hemos visto, Jomeini experimentó las fantasías paranoicas que afligen a muchos fundamentalistas. El 20 de noviembre de 1979, poco después de la captura de los primeros rehenes, varios centenares de fundamentalistas sunníes de Arabia Saudí ocuparon la Kaaba en La Meca y proclamaron a su guía el «enviado de Alá» (Mahdi). Jomeini denunció este sacrilegio como la labor combinada de Estados Unidos e Israel.[9] Este tipo de fantasía de conspiración surge cuando las personas se sienten en peligro. Las perspectivas eran sombrías en Irán y había una desilusión creciente con el régimen, a pesar de la popularidad personal de Jomeini. No se permitía ninguna crítica ni oposición al gobierno. La relación de Jomeini con los otros grandes ayatolás se deterioró durante 1981 y hubo virtualmente un estado de guerra entre los islamistas radicales, que pretendían un retorno total a la Sharia, por un lado, y los laicos y ciudadanos izquierdistas, por otro.[10] El 28 de junio de 1981, el principal aliado religioso de Jomeini, el ayatolá Bihishti, y 75 miembros del Partido Revolucionario Islámico murieron en un atentado con explosivos en las oficinas centrales del partido.[11] El 22 de julio, Bani Sadr, que había sido presidente durante sólo un año, fue destituido y se refugió en París. Hasta ese momento, Jomeini había preferido adjudicar los puestos más altos del gobierno a los laicos, pero en octubre permitió que *hoyatolam* Ali Jamenei asumiera la presidencia. Ahora los clérigos eran mayoría en la Maylis. En 1983, se suprimió toda la oposición política al régimen. Tras la partida de Bani Sadr, el partido Muyahidin al-Jalq pasó a la clandestinidad; el Frente Nacional, el Partido Nacional Democrático (liderado por el nieto de Musaddiq) y el Partido Republicano Musulmán de Shariatmadari se disolvieron. Jomeini exigía cada vez más la «unidad de expresión».[12]

Como ocurre a menudo después de una revolución, el nuevo régimen parecía ser tan autocrático como su predecesor. Rodeado de enemigos, Jomeini empezó a insistir en la conformidad ideológica, al igual que otros ideólogos revolucionarios modernos; pero en términos islámicos, esto representaba una nueva desviación. Tal como hizo el judaísmo, el islam había exigido la uniformidad de la práctica, pero jamás la ortodoxia

doctrinal. Se suponía que los shiíes debían emular la conducta religiosa de un *muytahid*, pero no se esperaba que compartieran sus creencias. Jomeini insistía en que los iraníes aceptaran su teoría del *vilayat al-faqih* y reprimía toda oposición. La «unidad de expresión», dijo a los peregrinos *(hayy)* en 1979, era el «secreto de la victoria».[13] Los individuos no lograrían la perfección espiritual que él deseaba para ellos a menos que adoptaran las ideas correctas. No podía existir una democracia de opinión; el pueblo debe seguir al *faqih*, cuyo viaje místico le ha dado la «fe perfecta». De esta manera, seguirían la senda de los imames.[14] Pero esto no significaba una dictadura. Los musulmanes necesitaban unidad para sobrevivir en un mundo hostil. «Hoy el islam se enfrenta al enemigo y a la blasfemia», dijo a una delegación de Azerbaiyán. «Necesitamos poder. Un poder que se puede obtener volviendo a Dios, el alabado y bendecido, y a través de la unidad de expresión.»[15] Si los musulmanes pretendían vencer a las superpotencias, no podían permitirse una lucha interna. Se necesitaban medidas extremas para que Irán, dividido en «dos naciones» como resultado del proceso de modernización, se reunificara y retornara al ideal islámico.

Como resulta comprensible, los occidentales se horrorizaron cuando se enteraron de que Jomeini había dicho a los padres que denunciaran a sus hijos hostiles al régimen y que los iraníes que se burlaban de la religión serían declarados apóstatas y juzgados como tales. Esto violaba abiertamente el ideal de libertad intelectual, que había llegado a ser un valor sagrado en Europa y América. Pero los occidentales también se vieron obligados a admitir que Jomeini jamás perdió el afecto de las masas iraníes, en especial de los *bazaris*, los estudiantes de las *madaris*, los ulemas de menor rango y los pobres.[16] Estos grupos no habían sido incluidas en el programa de modernización del sha y no podían comprender el *ethos* moderno. Mientras que los laicistas occidentales habían llegado a ver el desafío de la tradición como titánico y heroico, los seguidores de Jomeini veían la soberanía de Dios como el más alto valor y aún no consideraban primordiales los derechos del individuo. Podían entender a Jomeini, pero no al Occidente moderno. Todavía hablaban y pensaban en términos religiosos premodernos, que muchos occidentales ya no comprendían. Pero Jomeini no pretendía ser omnipotente e insistía en que su «infalibilidad» no le

impedía cometer errores. Llegó a ser intolerante con los seguidores que tomaban cada palabra suya como un pronunciamiento de inspiración divina. «Puedo haber dicho algo ayer que hoy he cambiado, y mañana cambiaré otra vez», dijo a los clérigos en el Consejo de Guardianes en diciembre de 1983. «Esto no significa que por haber hecho una declaración ayer, hoy tenga que adherirme a ella.»[17]

No obstante, la «unidad de expresión» era una limitación y, como dijeron algunos, una tergiversación del islam. Los fundamentalistas judíos y cristianos también insistían, a su manera, en la conformidad dogmática, afirmando –a veces con agresividad– que sólo su versión de la fe era auténtica. La «unidad de expresión» de Jomeini reducía los elementos esenciales del islam a una ideología; pero al dar tanta importancia a sus propias teorías, corría el riesgo de caer en la idolatría, adjudicando un estatus absoluto a una expresión puramente humana de la verdad divina. Esto también surgía de la sensación de peligro de Jomeini. Durante años había estado luchando contra un régimen secular hostil que había sido destructivo para la religión; ahora estaba luchando contra Sadam Husein y era muy consciente de la hostilidad internacional hacia la república islámica. La «unidad de expresión» era un arma defensiva. Al hacer de Irán una nación islámica, Jomeini estaba construyendo un nuevo enclave sagrado en un mundo ateo que deseaba destruirlo. La experiencia de la represión, el peligro percibido y el reconocimiento de que estaba luchando contra un mundo cada vez más modernizado dieron lugar a una espiritualidad batalladora y producirían una versión deformada del islam. La experiencia de la tiranía había sido aterradora y había desembocado en una visión religiosa represiva.

Jomeini estaba convencido de que la revolución había sido una rebelión contra el pragmatismo racional del mundo moderno. El pueblo había mostrado que estaba dispuesto a morir para conseguir un sistema de gobierno con metas trascendentes. «¿Alguien puede desear que su hijo sea martirizado para ganarse el respeto de todos?», preguntó a una audiencia de artesanos en diciembre de 1979. «Éste no es el problema. El problema es el otro mundo. El martirio tiene sentido para el otro mundo. Ése es el martirio buscado por todos los santos y profetas de Dios... y el pueblo necesita de

este propósito.»[18] El racionalismo científico no podía responder a las preguntas acerca del sentido fundamental de la vida; esto siempre había pertenecido al dominio del *mythos*. En Occidente, el abandono de la mitología había conducido a un vacío, que Sartre describió como el vacío con forma de Dios en la conciencia humana. Y muchos iraníes se habían visto desorientados por la repentina ausencia de espiritualidad en su vida diaria y política. Pero Jomeini estaba convencido de que las personas eran seres tridimensionales; tenían necesidades espirituales así como materiales, y al mostrar que estaban dispuestas a morir por un Estado que había hecho de la religión un aspecto fundamental de su identidad, intentaban recuperar toda su humanidad.[19] El propio Jomeini rara vez olvidaba el aspecto trascendente de la política, incluso durante una crisis. Cuando estalló la guerra entre Irán e Iraq, Bani Sadr sugirió que podría ser útil liberar a los jefes militares del sha Pahlevi para que dirigieran las operaciones. Pero Jomeini se negó. La revolución, dijo, no había sido acerca de la prosperidad económica o la integridad territorial. Después citó una historia acerca del imam Ali durante su lucha en Siria con Muawwiya I, el fundador de la dinastía omeya, que estaba desafiando su gobierno. Poco antes de que el ejército entrara en batalla, Ali pronunció un sermón a los soldados acerca de la unicidad divina *(tawhid)*. Cuando sus oficiales preguntaron si esta homilía era apropiada en ese momento, Ali respondió: «Ésta es la razón por la que estamos luchando contra Muawwiya, no por una victoria mundana».[20] La batalla era para preservar la unidad de la *umma*, que debe reflejar la unicidad de Dios. Los musulmanes estaban luchando por la *tawhid*, no por la conquista de Siria.

Desde luego, esto era admirable, pero planteaba un problema. Los seres humanos necesitan de un propósito y del *mythos*, pero también necesitan del *logos* racional. En la sociedad premoderna, estas dos esferas habían sido consideradas indispensables. Pero así como el mito no se podía explicar en términos racionales o lógicos, tampoco se podía expresar en políticas pragmáticas. Esto ha sido difícil y a veces ha resultado en una separación de facto de la religión y la política. La teología del imamato había sugerido que existía una incompatibilidad entre la visión mística y el pragmatismo realista que necesita un jefe de Estado. Jomeini, en ocasiones,

pasaba por alto la distinción crucial entre *mythos* y *logos*. Como resultado, algunas de sus políticas fueron desastrosas. Después de la crisis de los rehenes, la economía sufrió la caída repentina de los ingresos del petróleo y la falta de una fuerte inversión estatal. Las purgas ideológicas privaron a los ministerios y a la industria de una dirección competente. Al provocar la hostilidad de Occidente, Irán había perdido los equipos esenciales, las piezas de repuesto y el asesoramiento técnico. En 1982, la inflación era alta, había una seria escasez de bienes para el consumidor y el desempleo había aumentado hasta un 30 por ciento de la población (el 50 por ciento en las ciudades).[21] Las penurias que soportaba el pueblo eran vergonzosas para un régimen que al llegar al poder, por razones religiosas, había privilegiado los planes de bienestar social. Jomeini hizo todo lo posible por los pobres. Estableció la Fundación para los Oprimidos con el fin de aliviar la angustia de aquellos que más habían sufrido bajo la monarquía. Las organizaciones islámicas en las fábricas y los talleres ofrecían préstamos sin interés a los trabajadores. En las áreas rurales, la asociación Yihad empleaba a jóvenes en la construcción de nuevas casas para los campesinos y en la agricultura, la salud pública y los proyectos de bienestar social, en especial en las zonas de guerra. Pero estos esfuerzos fueron malogrados por la guerra con Iraq, que Jomeini no había previsto.

Él era consciente de la tensión existente entre lo místico y lo práctico. Comprendía que un Estado moderno necesitaba de la participación popular y de un gobierno representativo en su totalidad. Como había descubierto Occidente durante su propia modernización, éste era el único tipo de organización política que surtía efecto en una sociedad industrializada y tecnificada. Su teoría del *vilayat al-faqih* había sido un intento de proporcionar instituciones políticas modernas dentro de un contexto islámico que tuviera sentido para el pueblo. El *faqih* y el Consejo de Guardianes darían a la Maylis elegida una importancia mística y religiosa que el pueblo musulmán –que no podía comprender el ideal laicista occidental– necesitaba. Por lo tanto, el *vilayat al-faqih* era un intento de dar un fundamento místico a las actividades prácticas de la Maylis e incorporar lo moderno dentro de una visión tradicional. Pero Jomeini había desarrollado su proyecto en una *madrasa* de Nayaf. Lo que parecía

apropiado en la teoría, resultó problemático cuando se puso en práctica en Irán. Esta dificultad llegó a ser evidente ya en 1981 y siguió siendo una preocupación para Jomeini durante el resto de su vida.[22]

En 1981, la Maylis propuso algunas reformas agrarias importantes que asegurarían una distribución más justa de los recursos. A Jomeini le complacía esta medida, que sería beneficiosa para el pueblo, aun cuando contradijera la Sharia. También podía ver que si Irán no era capaz de lograr este tipo de reforma seguiría siendo una nación feudal y agraria y cualquier modernización sería superficial. Sin embargo, el proyecto de reforma agraria atravesó dificultades. De acuerdo con la Constitución, toda la legislación tenía que ser aprobada por el Consejo de Guardianes, que tenía el derecho de rechazar las leyes que se consideraban antiislámicas. Pero muchos de los ulemas del consejo eran propietarios de grandes extensiones de tierra, y cuando les presentaron el proyecto, ejercieron su derecho de veto citando las leyes de la Sharia para respaldar su decisión. Jomeini intentó razonar con ellos y les dijo que «no deberían interferir en cuestiones para las cuales no están calificados». Esto «sería un pecado imperdonable, porque conducirá a la nación a desconfiar del clero».[23] El clero podía opinar sobre religión y jurisprudencia islámica *(fiqh)* pero no sobre la economía moderna; la república islámica debía ser un Estado moderno, con especialistas que trabajaran dentro de su área de competencia.

Pero la disputa continuó. El Consejo de Guardianes se negó a aprobar el proyecto, de modo que Jomeini intentó usar un argumento más espiritual. En marzo de 1981, dijo a un grupo de clérigos: «Uno no debería esperar reformar al otro sin antes haberse reformado a sí mismo». Los religiosos no podían hacer retornar al pueblo al islam si ellos mismos estaban llenos de egoísmo y comprometidos en vanas luchas de poder. Cada uno de los ulemas debía superar este egoísmo que estaba impidiendo el desarrollo islámico de la nación. La solución era «alcanzar un estadio donde usted... se olvida de sí mismo». «Cuando no hay ningún interés propio en juego», concluía Jomeini, «no hay disputa ni querella.»[24] Esto surgía directamente de la práctica mística *(irfan)* de Jomeini: cuando el creyente se acerca a Dios, gradualmente se despoja de sus deseos egoístas hasta que es capaz de contemplar la visión transformadora de Dios. Pero la dinámica de la política

moderna es muy diferente de la contemplación espiritual. Los ulemas del Consejo de Guardianes seguían siendo sordos a los argumentos de Jomeini. La política generalmente atrae a los hombres con un elevado sentido del amor propio. Las instituciones gubernamentales modernas operan mediante un equilibrio de intereses opuestos, no con este tipo de humildad. Cuando desarrolló su teoría del *vilayat al-faqih*, Jomeini creía que los ulemas del Consejo de Guardianes promoverían los valores del *batin*; en cambio, ahora parecían inmersos, como la mayoría de los seres humanos corrientes, en el *zahir*.

Con la intención de terminar la disputa con el Consejo de Guardianes, el presidente de la Maylis, el *hoyatolam* Hashemi Rafsanjani, instó a Jomeini a usar su autoridad como *faqih* para hacer aprobar el proyecto de ley agraria: la Constitución daba al *faqih* la palabra final sobre todos los asuntos islámicos y podía declarar fuera de lugar la decisión del Consejo de Guardianes. Rafsanjani sugirió que Jomeini podía citar el principio islámico de la «necesidad pública» *(maslaha)*, que permitía a un jurista emitir «decretos secundarios» acerca de asuntos no estipulados directamente por el Corán o la Sharia si el bienestar del pueblo lo exigía. Pero Jomeini no quería hacer esto. Estaba empezando a comprender que la posición del *faqih* podía debilitar la autoridad de las instituciones que la república islámica necesitaba para sobrevivir en el mundo moderno. Él ya era un hombre anciano. Si seguía interviniendo y cuestionando las decisiones de las instituciones gubernamentales sobre la base de su carisma personal, la Maylis y el consejo perderían su credibilidad y su integridad y la Constitución islámica no sobreviviría después de su muerte. La disputa entre el Consejo y la Maylis continuó.

Jomeini intentó avergonzar a los ulemas al citar el ejemplo de los jóvenes iraníes que estaban muriendo cada día como mártires en la guerra con Iraq. Estos mártires mostraban los peligros morales de traducir un discernimiento místico en una política práctica. Desde que se declaró la guerra, numerosos adolescentes habían acudido a las mezquitas para suplicar que los enviaran al frente. Muchos de ellos procedían de los barrios pobres y superpoblados y se habían radicalizado durante la revolución. Después experimentaron un desengaño en sus vidas opacas y monótonas y

algunos se unieron a la Fundación para los Oprimidos o trabajaron para la asociación Yihad, pero esto no se podía comparar con la excitación del campo de batalla. Irán no estaba técnicamente preparado para la guerra; había tenido una explosión demográfica y los jóvenes formaban el grupo mayoritario en la nación. La Fundación para los Oprimidos se había convertido en el núcleo de un ejército de veinte millones de jóvenes que estaban ansiosos de acción. El gobierno aprobó un edicto que permitía a los varones, desde los doce años, enrolarse en el frente sin el permiso de sus padres. Ellos llegarían a ser los guardianes del imam, y en caso de morir en la batalla podían tener un lugar asegurado en el Paraíso. Así, entraron en la zona de guerra unos diez mil adolescentes que exhibían cintas carmesí sobre la frente (la insignia de un mártir). Algunos limpiaban los campos de minas, adelantándose a las tropas, y a menudo morían despedazados. Otros eran portadores de bombas y atacaban a los tanques iraquíes al estilo kamikaze. Se enviaron escribanos al frente para levantar acta de sus últimas voluntades, muchas de las cuales asumían la forma de cartas al imam Jomeini, y hablaban de la luz que habían encontrado en sus vidas y de la alegría de luchar «junto con los amigos en el camino al Paraíso».[25]

Estos jóvenes renovaron la fe de Jomeini en la revolución; estaban siguiendo el ejemplo del imam Husain y morían para «testimoniar» la supremacía de lo Invisible. Se trataba de la forma más elevada del ascetismo, a través de la cual un musulmán trascendía su persona y lograba la unión con Dios. A diferencia de sus mayores, estos jóvenes habían dejado de ser «esclavos de la naturaleza», dedicados al interés propio y al mundo material. Estaban ayudando a Irán a «conseguir el estatus de una nación divina».[26] Cuando los hombres se concentraron únicamente en lo material y mundano, se hicieron menos humanos. Pero «morir no significa la nada», declaró Jomeini, sino que «es la vida».[27] El martirio había llegado a ser un aspecto crucial de la rebelión de Irán contra el pragmatismo racional de Occidente, y esencial para la *yihad* por el espíritu nacional.[28] Pero a pesar de la insistencia de Jomeini en que el martirio no era «la nada», había una actitud nihilista en este envío de miles de niños a una muerte temprana y violenta, pues contravenía los valores humanos más fundamentales –tan importantes para los religiosos como para los laicistas– acerca de la

inviolabilidad sagrada de la vida y la necesidad instintiva de proteger a nuestros hijos, aun a costa de nuestras vidas. Este culto por el martirio era otra tergiversación fatal de la fe, a la cual son tan propensos los fundamentalistas en las tres tradiciones monoteístas. Quizás esto también surja de la idea paranoica de combatir contra enemigos poderosos que buscan nuestra destrucción. Pero, además, muestra lo peligroso que puede ser traducir un imperativo místico y mítico en un plan de acción político o militar. Cuando Mulla Sadra habló de la muerte mística del «yo», no se refería a la muerte física voluntaria de miles de jóvenes. Una vez más, lo que surte efecto en el dominio espiritual puede llegar a ser destructivo, e incluso inmoral, si se interpreta de una manera literal y pragmática en el mundo real.

De todos modos, era muy difícil crear una forma de gobierno verdaderamente islámica. En diciembre de 1987, Jomeini se encontraba débil y enfermo, pero abordó una vez más el problema constitucional. El Consejo de Guardianes había bloqueado las leyes laborales, que según ellos contravenían la Sharia, y Jomeini, apoyado por los representantes populistas de la Maylis contra los ulemas más elitistas y reaccionarios, declaró que el Estado tenía poder para reemplazar los sistemas islámicos fundamentales si el bienestar del pueblo lo exigía. La Sharia era un código de la era preindustrial y tenía que ser adaptado de forma radical a las necesidades del mundo moderno. El Estado, dijo Jomeini, podía sustituir

> «aquellos sistemas islámicos fundamentales por cualquier otro tipo de sistema social, económico, laboral, urbano, agrícola u otro, y puede convertir los servicios... que son monopolio del Estado, en un instrumento para la aplicación amplia y general de las políticas gubernamentales».[29]

Jomeini había hecho una declaración de independencia. El Estado debía tener el «monopolio» en aquellas cuestiones prácticas y debía emanciparse de las leyes restrictivas de la religión tradicional. El presidente Jamenei creyó que su comentario significaba que el *faqih* tenía el derecho de interpretar la ley. Pero Jomeini respondió que eso no era lo que había querido decir. El gobierno, repitió el ayatolá, sin mencionar su autoridad como *faqih*, no tiene sólo el poder para interpretar la ley divina, sino que es

el vehículo de dicha ley. En otras palabras, el gobierno era una parte crucial de esa autoridad divina que Dios había delegado en el Profeta y tenía «prioridad sobre todas las otras órdenes divinas periféricas». Incluso tenía precedencia sobre ciertos «pilares» del islam como la plegaria, el ayuno de *ramadán* y el *hayy*:

> «El gobierno está facultado para revocar unilateralmente cualquier acuerdo legal... si el acuerdo va en detrimento del islam y de la nación. Puede intervenir en cualquier asunto, ya sea religioso o seglar, si es que va en contra de los intereses del islam».[30]

Durante siglos, los shiíes habían insistido en la separación de dos esferas: el *mythos* absoluto de la religión y la espiritualidad que daba un sentido a sus vidas pero era muy diferente del *logos* pragmático de la política. Sin embargo, Jomeini parecía insistir en que el gobierno no debía tener limitaciones en su tarea de velar por los intereses del pueblo y el bien del islam.

Algunos suponían que Jomeini se refería a su propio gobierno y pensaban que estaba promoviendo su doctrina del *vilayat al-faqih* a un nivel superior al de los «pilares» del islam. Los observadores occidentales le acusaron de megalomanía. Pero el presidente de la Maylis, Rafsanjani, observó que Jomeini no había mencionado su condición de *faqih* y –para la consternación de los seguidores más radicales del imamsugirió que por «gobierno» había querido decir «Parlamento». En un sermón extraordinario del 12 de enero de 1988, Rafsanjani dio una nueva interpretación del *vilayat al-faqih*: Dios no había revelado al Profeta todas las leyes necesarias para la *umma*. Había delegado su autoridad en Mahoma, quien se había convertido así en su «representante» y le había permitido usar su propia iniciativa en estas cuestiones secundarias. Ahora, el imam Jomeini, *faqih*, había delegado su autoridad a la Maylis, que también debía desarrollar nuevas leyes por su propia iniciativa. ¿Acaso esto significaba que Irán estaba adoptando una democracia al estilo occidental? De ningún modo. Este derecho a legislar no procedía del pueblo, sino de Dios, que había delegado su autoridad en el Profeta, en los imames y en el imam Jomeini, y eran ellos –no el pueblo– quienes daban legitimidad a las resoluciones de la Maylis. «Como usted ve», aducía Rafsanjani, «la democracia está presente en una mejor forma

que en Occidente», porque tiene sus raíces en Dios. Era un «buen estilo de gobierno del pueblo y por el pueblo, con el permiso del *vilayat al-faqih»*.[31] Una vez más, como sucedió en Occidente, las necesidades del Estado moderno habían impulsado a Irán hacia una forma de gobierno democrática, pero esta vez como una alternativa islámica que el pueblo podía relacionar con sus propias tradiciones shiíes.

Quizá Rafsanjani había ido más allá de sus instrucciones, pero Jomeini parecía complacido. En las elecciones de la primavera de 1988, pidió al pueblo que apoyara a la Asamblea, sin hacer ninguna mención del clero. Los iraníes, que deseaban con ansia una reconstrucción económica, no pasaron por alto este rechazo implícito y los ulemas perdieron la mitad de sus escaños. En la nueva Maylis, sólo 63 de los 270 miembros habían recibido una educación tradicional en la *madrasa*.[32] Una vez más, Jomeini parecía complacido con los resultados. Además, dio luz verde a los políticos pragmáticos que, en el invierno de 1988, habían tratado de enmendar la Constitución. En octubre, insistió en que no se podía permitir a los ulemas impedir el progreso de la nación. El programa de reconstrucción debía ser conducido por «expertos, en particular, los ministros del gabinete, las comisiones apropiadas del parlamento... los centros científicos y de investigación... los inventores y los especialistas comprometidos».[33] Dos meses después, permitió que se reuniera una comisión para revisar la Constitución. Los islamistas más radicales, que veían cualquier debilitamiento del *vilayat al-faqih* como una traición a la revolución, estaban consternados, puesto que los pragmáticos parecían haber triunfado con la aprobación del imam.

Fue en este contexto de conflictos internos cuando Jomeini pronunció, el 14 de febrero de 1989, su *fatwa* contra el escritor indobritánico Salman Rushdie. En su novela *Los versos satánicos* (1988), Rushdie creaba lo que muchos musulmanes consideraban un retrato blasfemo del profeta Mahoma, a quien presentaba como un libertino, un charlatán y un déspota, y sugería –lo más peligroso– que el Corán había sido alterado por la influencia satánica. Se trataba de una novela que expresaba de una manera admirable la frívola confusión del mundo posmoderno, donde no hay fronteras ni certezas y ninguna identidad clara ni definida con facilidad. Los pasajes

ofensivos eran los sueños y las fantasías experimentados por una desarraigada estrella del cine indio que está sufriendo una crisis nerviosa y ha interiorizado los prejuicios antiislámicos de Occidente. La blasfemia también era un intento de suprimir los vestigios remanentes del pasado y lograr una identidad independiente, libre de las viejas consignas. Pero muchos musulmanes consideraron este retrato de Mahoma como profundamente agraviante. Parecía una violación de algo sagrado para la propia *personae* musulmana. Zaki Badawi, uno de los musulmanes más liberales del Reino Unido, declaró al periódico *The Guardian* que las palabras de Rushdie eran «mucho peores para los musulmanes que si hubiera violado a sus propias hermanas». En todo musulmán, el Profeta estaba tan identificado con las prácticas del islam que la novela era «como un ultraje o una traición».[34] Hubo disturbios en Pakistán y en Bradford (Inglaterra), donde había una gran comunidad de musulmanes de origen indio y paquistaní –quienes protestaron contra las leyes británicas, que sólo castigaban la blasfemia contra el cristianismoy donde la novela fue quemada en una ceremonia. El 13 de febrero, Jomeini vio que la policía paquistaní abría fuego sobre los manifestantes y concluyó que la novela debía de ser perniciosa. Su *fatwa* ordenaba a todos los musulmanes del mundo «dar muerte a Salman Rushdie y a sus editores, dondequiera que se encontrasen».

En la Conferencia Islámica del mes siguiente, la *fatwa* de Jomeini fue condenada por 44 de las 55 naciones miembros, como un fallo antiislámico. No se podía admitir que una ley islámica sentenciara a un transgresor sin un juicio previo, ni que se aplicara la ley musulmana en una nación no islámica. La *fatwa* también era otra tergiversación del islam. Mulla Sadra, uno de los principales mentores espirituales de Jomeini, se había opuesto inflexiblemente a cualquier violencia y coerción inquisitorial. Había insistido en la libertad de pensamiento. Pero, una vez más, el ultraje musulmán surgía de la convicción de que el islam había recibido un golpe mortal; los años de represión, denigración y ataque laicista habían dejado una marca profunda en la sensibilidad musulmana. La *fatwa* era una declaración de guerra, y como tal, fue interpretada por los laicos y liberales de Occidente, quienes pensaban que se habían violado sus valores más

sagrados. Para ellos, la humanidad –y no un Dios sobrenatural– era la medida de todas las cosas; los hombres debían tener la libertad de desplegar todo su potencial en su búsqueda de la excelencia artística. Pero los musulmanes, para quienes la soberanía de Dios es el valor supremo, no podían aceptar esto. El incidente de Rushdie fue un enfrentamiento entre dos ortodoxias irreconciliables; ninguna de las partes podía comprender el punto de vista de la otra. Los diferentes grupos, que vivían en la misma nación, eran diametralmente opuestos entre sí y se encontraban en un estado de guerra potencial.

Esta polarización entre religiosos y laicistas se hizo evidente cuando murió Jomeini, en junio de 1989. En Occidente, Jomeini era considerado como un enemigo y la gente se quedaba perpleja al ver el dolor genuino de los iraníes en su funeral. Las masas bullían con tanta pasión alrededor de su féretro que el cadáver desapareció; fue como si hubieran deseado conservar al imam para siempre. Sin embargo, la república islámica no desapareció después de su muerte. En realidad, mostraba signos de una mayor flexibilidad. Aun cuando la *fatwa*, al igual que la crisis de los rehenes, había provocado la hostilidad de Occidente, Irán parecía estar acercándose más al espíritu occidental. La nueva Constitución, que se aprobó el 9 de julio de 1989, mostraba una tendencia marcada hacia un estilo de gobierno más secular y pragmático. Ya no se atribuían poderes místicos al *faqih*, y tampoco iba a ser investido, como lo había sido Jomeini, por aclamación popular. Tenía que ser razonablemente instruido en la ley islámica, pero ya no necesitaba ser uno de los *muytahids* de más alto rango. Si había varios candidatos posibles, la «perspicacia política» era la cualidad decisiva del nuevo líder. El Consejo de Guardianes conservó su derecho de veto, pero su poder estaba restringido por el nuevo consejo del discernimiento apropiado, que juzgaría todas las disputas con la Maylis. Como resultado de estos cambios, la Asamblea fue capaz de sancionar todas las reformas que habían bloqueado los guardianes.[35]

Al día siguiente del funeral de Jomeini, el ayatolá Jamenei fue proclamado *faquih*, y el 28 de julio de 1989, Rafsanjani se convirtió en el nuevo presidente elegido. Su gabinete no incluía a los radicales; un tercio de sus ministros se habían educado en Occidente y abogaban por una mayor

inversión occidental y un papel menos decisivo del gobierno en los asuntos económicos. Sin embargo, todavía existían problemas. Los partidarios de la línea dura seguían luchando contra los pragmáticos; los conservadores del Consejo de Guardianes todavía intentaban bloquear las reformas, y el aparato institucional seguía siendo deficiente. Pero las necesidades del Estado parecían estar impulsando a los iraníes hacia un mayor pluralismo y hacia una modernización basada en la tradición shií más que en la occidental. El pueblo era menos hostil que antes a los valores modernos, porque era capaz de abordarlos en un contexto islámico.

El cambio en el énfasis se puede apreciar en la obra de Abdulkarim Sorush, uno de los intelectuales más prestigiosos de Irán. Sorush había estudiado historia de las ciencias en la Universidad de Londres y ocupado puestos importantes en el gobierno de Jomeini, después de la revolución. Hoy ya no forma parte del círculo político, pero ejerce una gran influencia sobre las personas con poder. Sus conferencias de los viernes se transmiten con frecuencia y es uno de los oradores más relevantes en las mezquitas y universidades. Sorush admira tanto a Jomeini como a Shariati, pero ha ido más lejos. Tiene una visión más exacta de Occidente y ha llegado a decir que, hacia finales del siglo XX, muchos iraníes tendrían tres identidades, preislámica, islámica y occidental, que ellos debían tratar de conciliar. No todo lo occidental es contaminante o tóxico.[36] Pero Sorush no aceptaría el *ethos* laicista más radical de Occidente. Desde su punto de vista, el racionalismo científico no puede proporcionar una alternativa viable para la religión. Los seres humanos siempre necesitarán de una espiritualidad que los lleve más allá de lo material. Los iraníes debían aprender a apreciar los valores de la ciencia moderna, pero también aferrarse a sus propias tradiciones shiíes.[37] El islam también debe cambiar: la jurisprudencia islámica *(fiqh)* debe adaptarse al mundo moderno industrial, desarrollar una filosofía de los derechos civiles y una teoría económica capaz de lograr el éxito en el siglo XXI.[38] Además, Sorush se opone a la autoridad de los ulemas, porque «la causa de la religión es demasiado grande para confiarla únicamente al clero».[39] Ha sido hostigado con frecuencia por los clérigos

más conservadores, pero su popularidad sugiere que la república islámica está avanzando hacia una fase posrevolucionaria que se aproximará más a Occidente.

Esto pareció claro el 23 de mayo de 1997, cuando el *hoyatolam* Sayyid Jatami accedió a la presidencia con una victoria aplastante de 22 millones de votos sobre un electorado potencial de 30 millones. De inmediato, aclaró que deseaba establecer una relación más positiva con el mundo occidental, y en septiembre de 1998 desvinculó a su gobierno de la *fatwa* contra Salman Rushdie. Esto fue ratificado después por el *faqih*, el ayatolá Jamenei. El Consejo de Guardianes todavía bloqueaba las reformas de Jatami, pero su elección reveló el profundo deseo de un gran segmento de la población de un mayor pluralismo, una interpretación más moderada de la ley islámica, la protección económica de los «oprimidos» y políticas más progresistas para la mujer. No existe ningún retroceso del islam. Los iraníes todavía desean una forma de gobierno dentro de un contexto shií, que parece haber pasado a hacer que los valores modernos sean más aceptables que cuando se consideraban una importación extranjera. Quizá cuando un movimiento religioso radical evoluciona y resuelve sus diferencias y resentimientos, puede aprender a interactuar creativamente con otras tradiciones, evitar la violencia del pasado más reciente y hacer la paz con los antiguos enemigos. La religión se hace más violenta cuando es suprimida.

Esto se vio con más claridad en Egipto, en 1981, cuando el mundo occidental deploró el asesinato del presidente Anwar al-Sadat a manos de los fundamentalistas sunníes. El 6 de octubre de ese año, al-Sadat presidía el desfile que celebraba los logros de la guerra de 1973 contra Israel. De pronto, uno de los camiones participantes salió de la fila frente al palco presidencial, y cuando al-Sadat vio al teniente primero Jalid al-Islambuli correr hacia él, se puso de pie, suponiendo que el oficial deseaba saludarlo. En cambio, recibió una descarga cerrada de ametralladora. Al-Islambuli disparó una y otra vez sobre el cuerpo de al-Sadat, aun después de haber sido herido él mismo en el estómago, mientras gritaba «¡Déjenme acabar con ese perro, ese infiel!». El ataque sólo duró cincuenta segundos, pero siete personas murieron, además de al-Sadat, y veintiocho fueron heridas.

Los occidentales se sobresaltaron ante la ferocidad del asalto. Apreciaban a al-Sadat. A diferencia de Jomeini, el presidente egipcio era un gobernante musulmán que ellos podían comprender. Parecía devoto sin ser un «fanático»; los occidentales admiraban su iniciativa de paz con Israel y su política de «puertas abiertas». Una comitiva de príncipes, políticos y presidentes asistió a sus funerales. Sin embargo, no acudió ningún líder árabe y no hubo ninguna multitud flanqueando las calles. Durante la noche de la muerte de al-Sadat, las calles de El Cairo permanecieron misteriosamente silenciosas. El pueblo egipcio no lloró por al-Sadat y tampoco hubo un desfile masivo y desconsolado alrededor de su féretro, como harían después los iraníes ante el cadáver de Jomeini. Una vez más, el Occidente moderno y las sociedades más tradicionales de Oriente Próximo eran polos opuestos que no podían compartir su visión de los acontecimientos.

Como hemos visto, hubo una gran cantidad de egipcios que pensaban que el gobierno de al-Sadat tenía más en común con la «era de la ignorancia» que con el islam. En 1980, durante uno de los días más santos del año musulmán, el al-Aid al-Adha, los miembros de las *yamaat*, a quienes se les había prohibido mantener su campamento de verano en El Cairo, ocuparon la mezquita de Saladino, denunciaron el acuerdo de Camp David y condenaron a al-Sadat llamándolo «tártaro», haciendo referencia a uno de los gobernantes mongoles del siglo XIII que afirmaba haberse convertido al islam pero que era musulmán tan sólo de nombre.[40] Otros miembros de las *yamaat* suprimidas se habían unido a la red de células secretas Yihad, dedicada a la lucha violenta contra el régimen. Jalid al-Islambuli, que había estudiado en la Universidad de al-Minya, era miembro de esta organización Yihad.

Al-Sadat era consciente de este disenso y estaba decidido a evitar el destino de su amigo el sha iraní. En 1978, mientras se preparaba la revolución en Irán, había promulgado lo que él llamó la «ley de la Deshonra». Cualquier desviación del orden establecido, en el pensamiento, la palabra o la acción, se castigaría con la pérdida de los derechos civiles y la confiscación de los pasaportes y propiedades. Se prohibió a los ciudadanos unirse a cualquier organización, tomar parte en cualquier

transmisión o publicar algo que se considerara una amenaza para «la unidad nacional o la paz social». Ningún comentario privado casual, hecho en la intimidad de la propia familia, quedaría impune.[41] En los últimos meses de la vida de al-Sadat, el régimen se había hecho aún más opresivo. El 3 de septiembre de 1981, el presidente encerró a más de mil quinientos de sus críticos conocidos, incluidos ministros del gabinete, políticos, intelectuales, periodistas, predicadores y miembros de los grupos islámicos. Uno de los islamistas encarcelados era Muhammad al-Islambuli, el hermano de su asesino.[42]

Podemos obtener cierta información acerca de la motivación de los asesinos de al-Sadat en un tratado escrito por Abd al-Salam Farag, el guía espiritual de la organización Yihad de al-Islambuli. La obra, que lleva por título *Al-Farida al-Gayba* [El deber olvidado], se publicó después del asesinato, en diciembre de 1981. No era una apología del crimen y originariamente tampoco pretendía llegar al público general. Al parecer, sólo había circulado de forma privada entre los miembros de la organización y contenía una abundante información sobre los temas que abordaban los militantes musulmanes y sobre cuáles eran sus preocupaciones, ansiedades y temores. Los musulmanes, aducía Farag, tenían una tarea urgente. Dios había ordenado al profeta Mahoma establecer un verdadero Estado islámico. Farag inicia su tratado con una cita coránica, donde muestra que sólo treinta años después de las primeras revelaciones a Mahoma, Dios ya estaba perdiendo la paciencia con los musulmanes que desobedecían sus órdenes. «¿No ha llegado la hora de que los musulmanes actúen?», preguntaba Dios indignado.[43] ¿Cuánto más impaciente debía de estar después de catorce siglos? Por consiguiente, los musulmanes tenían que hacer «todos los esfuerzos concebibles» para cumplir con la voluntad de Dios. No deben ser como las generaciones precedentes, que creían posible establecer un Estado islámico por medios pacíficos y no violentos. La única alternativa era por medio de una *yihad*, una guerra santa.[44]

La *yihad* era el «deber olvidado» del derecho. Aun cuando los musulmanes ya no practicaran esta violencia sagrada, Farag aducía que éste era el deber más importante de todos. Con ello desafiaba siglos de tradición islámica. Para defender su tesis, Farag, tal como había hecho al-Qutb, tenía

que ser riguroso, selectivo y, en el proceso, inevitablemente tergiversaba la visión musulmana. Una vez más, esto era una alteración que surgía de la experiencia de represión. Farag insistía en que la espada era el único medio de establecer una sociedad justa. Citaba una *hadiz* en la que el Profeta declaraba que aquel que no esté dispuesto a luchar por su religión morirá «como si nunca hubiera sido un musulmán, o como alguien que, lleno de hipocresía, sólo aparenta ser un musulmán».[45] En el Corán, Dios dice con claridad a los musulmanes que «la lucha es vuestro destino, aun cuando os parezca odiosa».[46] Y ordena:

> «Eliminad a aquellos que atribuyen divinidad a alguna cosa fuera de Dios, dondequiera que podáis atacarlos, hacerlos cautivos, y asediarlos y acecharlos».[47]

Farag creía que estos versos de la espada habían sido revelados a Mahoma después de aquellos que instaban a los musulmanes a hacer la paz con sus enemigos y tratarlos con cortesía. Por lo tanto, habían anulado estas enseñanzas en las cuales el Corán parece adverso a la violencia.[48]

Pero Farag tenía una dificultad. El Corán sólo acusa a los idólatras («a aquellos que atribuyen divinidad a alguna cosa fuera de Dios»), mientras que al-Sadat afirmaba ser un musulmán que observaba los cinco «pilares» con fidelidad. ¿Cómo podían los musulmanes luchar contra él? Farag encontró una respuesta en una *fatwa* de Ibn Taymiyya, que en el siglo XIV había aducido que los gobernantes mongoles, que se habían convertido al islam, en realidad eran apóstatas porque gobernaban de acuerdo con sus propias leyes en lugar de hacerlo acorde con la Sharia.[49] Los gobernantes actuales de Egipto, declaraba Farag, eran peores que los mongoles. Al menos, el código mongol contenía alguna legislación judía y cristiana, pero el sistema legal vigente en Egipto se basaba en las «leyes ateas» creadas por infieles e impuestas al pueblo musulmán por los colonialistas.[50]

> «Los gobernantes de esta era cometen una apostasía con el islam. Han rendido culto al imperialismo a través de las cruzadas, el comunismo o el sionismo. No tienen nada en común con el islam, salvo sus nombres, aun cuando oren, ayunen y afirmen ser musulmanes.»[51]

Los estudiantes que habían ocupado la mezquita de Saladino en 1980 también habían comparado a al-Sadat con los gobernantes mongoles. Las ideas de Farag no parecen haberse limitado a un pequeño grupo de extremistas. Hacia 1980, eran habituales y se discutían con amplitud.

Farag admitía que en la ley islámica, la *yihad* había sido definida como un deber colectivo. No correspondía al individuo librar una guerra santa, sino que era una decisión que sólo podía tomar la *umma* en su conjunto. Pero esta ley, insistía Farag, sólo podía aplicarse cuando la *umma* se encontraba bajo el ataque de enemigos externos. Ahora la situación era mucho más seria, porque los infieles se habían apoderado de Egipto. Por tanto, la *yihad* se había convertido en un deber de todo musulmán capaz de luchar.[52] De este modo, toda la compleja tradición del islam se había reducido a una sola cuestión: la única manera de ser un buen musulmán en el Egipto de al-Sadat era tomar parte en una guerra santa violenta contra el régimen.

Aun cuando estuvieran planeando un asesinato, los miembros de la *yihad* deseaban actuar tan moralmente como fuera posible. Farag tuvo que responder a las preguntas que intrigaban a sus jóvenes discípulos: ¿era aceptable decir mentiras para encubrir sus planes? En Egipto, donde la autoridad de la familia es muy importante, los miembros más jóvenes deseaban saber si era correcto participar en la conspiración sin el permiso de sus padres.[53] Obviamente, existía un interés en emprender una lucha contra al-Sadat antes de que Jerusalén hubiera sido liberada de Israel. Pero ¿qué debía tener prioridad? Farag respondió que la *yihad* por Jerusalén tenía que conducirla un líder musulmán devoto, no un infiel. También reveló una confianza fatal en la intervención directa de Dios. Una vez que se hubiera establecido un Estado islámico auténtico, Jerusalén volvería de forma automática al dominio musulmán.[54] En el Corán, Dios había prometido que si los musulmanes luchaban contra los infieles, «los castigará con sus propias manos, les traerá desgracia y acudirá en vuestro auxilio actuando contra ellos».[55] Después de una lectura literal de este texto, Farag concluyó que si los musulmanes tomaran la iniciativa, entonces Dios «intervendría [y cambiaría] las leyes de la naturaleza». ¿Los militantes podían esperar una ayuda milagrosa? Por desgracia, Farag respondió «sí».[56]

Los observadores políticos no estaban seguros de que el asesinato de al-Sadat tuviera alguna consecuencia. Los conspiradores parecían no haber hecho planes para un golpe y tampoco trataban de orquestar un levantamiento general. La razón de esto tal vez se deba a su confianza en la intervención divina después de que los musulmanes hubieran dado el primer paso al eliminar al presidente. Farag parecía dar esto por sentado. Aun cuando los conspiradores sabían que tendrían que luchar con enormes desventajas,[57] Farag consideraba «estúpido» el temor al fracaso. El deber de un musulmán es obedecer las órdenes de Dios. «Nosotros no somos responsables de los resultados.» Una vez que «hubiera caído el gobierno del infiel, todo estaría en manos de los musulmanes».[58]

Como muchos otros fundamentalistas, Farag hacía una interpretación literal de los textos sagrados. Leía las palabras del Corán como si fueran ciertas en cada detalle y se pudieran aplicar de manera simple y directa a la vida cotidiana. Esto también mostraba el peligro de usar el *mythos* de los textos sagrados como un programa detallado de acción práctica. El viejo ideal había sido mantener el *mythos* y el *logos* separados: la acción política pertenecía al dominio de la razón. Pero en su rebelión contra la hegemonía del racionalismo científico, estos fundamentalistas sunníes estaban abandonando la razón y tenían que descubrir la amarga verdad de que, aun cuando los asesinos de al-Sadat obedecieran –como pensaban– un mandato divino, Dios no intervendría ni establecería un Estado islámico. Tras la muerte de al-Sadat, Hosni Mubarak se convirtió en presidente casi sin oposición. El régimen laicista sigue vigente hasta la fecha.

Al parecer, las ideas resumidas en el libro de Farag no se limitaban a un pequeño grupo de extremistas, sino que estaban más extendidas en la sociedad egipcia que lo que pensaban los observadores de la época.[59] En realidad, pocos egipcios habrían deseado matar a al-Sadat y a la mayoría les conmovió el asesinato, pero su indiferencia después de su muerte fue notoria y desalentadora. Por ejemplo, los estudiantes de al-Azhar condenaron el asesinato, pero no parecían acongojados por haber perdido a su presidente. En la primera edición de la revista *Azhari*, unos días después del asesinato, no aparecía ninguna fotografía suya y el crimen se mencionaba, sólo indirectamente, en la segunda página. El único miembro

del círculo religioso que se pronunció con dureza contra el crimen cometido fue el *muftí*, quien dio una respuesta detallada al tratado de Farag. Declaró que estaba prohibido llamar apóstata a otro musulmán practicante. La excomunión *(takfir)* nunca había sido frecuente en el islam, ya que nadie, sino Dios, podía conocer los sentimientos de una persona. Analizó los versos de la espada en su contexto histórico y demostró que habían surgido en respuesta a las circunstancias particulares del siglo VII en Medina; no se podían aplicar al pie de la letra a las condiciones de Egipto en el siglo XX. Pero en un artículo publicado en diciembre de 1981, en el *Journal of Islamic Mysticism*, el principal periódico sufí, el muftí asumía que sus lectores estarían familiarizados con las doctrinas de Farag, aun cuando su libro acababa de publicarse y probablemente todavía no lo habían leído. Quizá la idea se había filtrado a través de los círculos devotos y se había convertido en habitual.[60] La mayoría de los egipcios consideraba el asesinato como un gran pecado, pero muchos tenían un concepto ambivalente acerca de al-Sadat. Las cosas habían cambiado desde la muerte de Nasser; ahora, los egipcios deseaban ver cualidades islámicas genuinas en sus líderes y preferían apartarse del *ethos* secular.

Mubarak tuvo que reconocer el carácter religioso de la nación. Pronto liberó a la mayoría de la gente encarcelada durante la represión posterior a la muerte de al-Sadat en septiembre de 1981. Ha seguido tratando de controlar los movimientos islámicos, pero sólo ha perseguido a grupos específicos, y ha permitido a la Sociedad de los Hermanos Musulmanes (que todavía no ha sido oficialmente reconocida) participar en los procesos electorales y establecer una posición en el gobierno. La Alianza Islámica, la nueva organización política de la hermandad, ha tomado prudente distancia de los extremistas y ha intentado mejorar las relaciones con los cristianos coptos de Egipto y trabajar de forma pacífica para la creación de un Estado islámico. Hoy, Egipto es una nación muy religiosa y el islam es tan dominante como fue el nasserismo en los años sesenta. La consigna de los Hermanos Musulmanes, «El islam es la solución», parece atraer a una cantidad creciente de gente.[61] Ahora las cuestiones de religiosidad personal ocupan la primera plana de revistas y periódicos y en los medios de comunicación se entablan acaloradas discusiones sobre temas islámicos. La

vestimenta religiosa es ubicua, los hombres y las mujeres están regularmente separados en las aulas y las áreas destinadas a la oración son un lugar común en la vida pública.[62] No obstante, todavía hay un deseo ferviente de reinstaurar la vigencia plena de la ley islámica y de hacer del islam la base de la Constitución. Los candidatos religiosos adquieren cada vez más peso en las elecciones. Egipto es una nación democrática y nominalmente pluripartidista, pero la corrupción todavía está extendida y el partido estatal se niega a convertirse en un mero partido gobernante. Se supone que si las elecciones fueran imparciales, la gente votaría por los líderes más religiosos. Como resultado, el islam se convertiría en el principal desafío para el régimen de Mubarak.[63]

El renacimiento religioso de los años setenta ha madurado. Una gran parte de la población, que incluye a egipcios de todas las edades y clases sociales, ha adoptado una forma moderada del fundamentalismo. La mayoría no está interesada en la política, pero debido a su predisposición a la religión, algún líder islámico podría movilizarlos con facilidad en una crisis social o económica. Sin embargo, muchos de los jóvenes todavía piensan que la sociedad egipcia moderna no comparte sus intereses. Los estudiantes de las facultades de ingeniería, matemáticas y ciencias aún se inclinan por los grupos extremos. Piensan que un estilo de vida musulmán estricto les daría una alternativa viable para la opción laica, los ayudaría a hacer la difícil transición de una cultura rural a una cultura urbana moderna y les daría un sentido de la pertenencia y la autenticidad.[64] Además, les proporcionaría una comunidad, algo que es más difícil de lograr en la sociedad moderna pero que es una necesidad humana crucial. No miran al pasado con nostalgia, sino que están buscando nuevas maneras de aplicar el paradigma islámico –que durante siglos fue tan exitoso para los musulmanesa las condiciones actuales.

El profundo descontento, que surgió de tan horrible manera con el asesinato de al-Sadat, persiste bajo la superficie después de dos décadas de liberalización y puesta en práctica parcial de la democracia. Ahora, la diferencia es que los islamistas están mucho más organizados. En 1991, durante su segunda visita a al-Minya, el arabista estadounidense Patrick Gaffney observó que las multitudes, que hacían sus plegarias del mediodía

en la calle mayor frente a la pequeña mezquita fundamentalista, eran mucho más disciplinadas que en los años setenta. Había desaparecido el viejo desafío iracundo y desordenado. Muchos de los participantes tenían entre treinta y cuarenta años; vestían un *galabeyya* de color blanco uniforme y el típico turbante islámico. Daban la impresión de formar una subcultura diferente, con su propia orientación y su identidad. Gaffney también reparó en el nuevo y enorme edificio que alberga las oficinas del Ministerio del Interior, símbolo del poder absoluto del Estado: un emblema del control en un sitio antiguamente problemático que parecía no tener nada que ver con los musulmanes piadosos, más orientados a La Meca que a El Cairo.[65] En Egipto coexisten dos naciones en una desunión crónica que no parece remediarse.

En consecuencia, no sorprende que exista una guerra entre estas «dos naciones». Periódicamente hay noticias de arrestos y tiroteos entre la policía y los grupos musulmanes más extremos. Mientras que la mayoría de los islamistas se contentan con la separación fundamentalista de la sociedad secular, una pequeña minoría recurre al terror. Desde 1986, ha habido ataques por motivos políticos a estadounidenses, israelíes y egipcios prominentes. En 1987, los islamistas atacaron a Hasan Abu Bawha, un ex ministro del Interior, y a Nabawi Ahmed, el director del periódico semanal *al-Mussawar*. En octubre de 1990, asesinaron al presidente del Parlamento, Rifaat al-Mahjub, y en 1992 mataron a tiros al laicista declarado Farag Foda. En ese año se llevaron a cabo los primeros ataques islamistas a los turistas europeos y norteamericanos, que representan una enorme fuente de ingresos para la nación.[66] Mubarak respondió con redadas policiales y arrestos masivos indiscriminados que incrementaron la tensión. Hacia 1997, los grupos de derechos humanos declararon que había veinte mil supuestos guerrilleros en las prisiones egipcias que no habían sido sometidos a juicio y que muchos habían sido arrestados simplemente por poseer panfletos sediciosos o asistir a una reunión. El 17 de noviembre de 1997, el grupo terrorista Yamaat al-Islamiyya masacró a cuatro egipcios y 58 turistas extranjeros en Luxor y declaró que este ataque «no sería el último, porque los *muyahidin* proseguirían su acción mientras el gobierno continuara torturando y matando a los hijos del movimiento islámico».[67] La guerra

continúa. La desesperación y la impotencia han seguido inspirando a una minoría de musulmanes sunníes a convertir el islam en una ideología que, en su justificación del asesinato, es una tergiversación total de la religión.

Al igual que sucedía a Egipto, Israel también se estaba convirtiendo en una nación más religiosa. Esto se hizo aún más evidente con el surgimiento político del movimiento *haredim* durante los años ochenta. Una minoría de judíos ultraortodoxos seguía considerando que el Estado de Israel era inherentemente perverso, «una contaminación que abarca todas las otras contaminaciones, una completa herejía que incluye todas las otras herejías».[68] «En su misma esencia, el sionismo niega los principios de nuestra fe», escribió Yeramiel Domb en el boletín interno de los Neturey Qarta en 1975. «Ésta es una negación absoluta que afecta las mismas bases, los verdaderos fundamentos, las raíces del judaísmo.»[69] Pero la mayoría de los *jaredim* no fue tan lejos; consideraba que el Estado no tenía ninguna importancia religiosa y lo veían con total indiferencia. Esta neutralidad les permitía tomar parte en el proceso político. El jasidismo incluso podía ver su acción política bajo una luz religiosa, como un rescate de los «destellos divinos» atrapados en las instituciones seculares del Estado. Al abogar por una legislación religiosa, como la prohibición del cerdo o la observancia más estricta del *shabat*, podían hacer a la sociedad israelí más abierta a la posibilidad de una transformación mesiánica. Los ultraortodoxos lituanos *(mitnaggedim)* tenían una actitud más pragmática. Se habían atrincherado más profundamente que nunca en el mundo de la *yeshivah* y usaban el Estado para apuntalar sus propias instituciones. No les interesaban en absoluto los asuntos estatales ni de defensa o política exterior e interior; su único criterio para ofrecer su apoyo a un partido era la cantidad de respaldo político y financiero que estaba dispuesto a dar a las *yeshivot*.[70]

La supervivencia seguía siendo el principal objetivo de los *jaredim*. Su actitud hacia el mundo gentil se había endurecido desde la década de los años sesenta. El juicio de Adolf Eichmann en Jerusalén, en 1961, había conducido a una nueva conciencia del Holocausto, que impulsó a los ultraortodoxos a mantenerse distanciados de la cultura gentil y de los judíos

laicos que participaban en ella. Se veían a sí mismos en una guerra contra la civilización moderna y no tenían nada que decir a los gentiles o a los judíos, laicos o religiosos, que no compartieran su visión del judaísmo. Una vez más, la experiencia de la represión y la persecución había conducido a horizontes religiosos más estrechos y a un nuevo énfasis en la conformidad ideológica. Los *jaredim* no tenían el lenguaje ni los conceptos para relacionarse de una manera significativa fuera de la *yeshivah* o de los tribunales jasidistas.[71] Se sentían tan alejados de los otros israelíes como se habían sentido sus ancestros de los gentiles durante la Diáspora.

Pero su nueva percepción del Holocausto los había hecho muy conscientes de la vulnerabilidad del judaísmo. Con el fin de preservar la Torah, estaban dispuestos a participar en el proceso político. Su actitud había sido bien expresada por un miembro de la comunidad ultraortodoxa Edah Jaredit en 1950:

> «Somos débiles; los instrumentos de poder están en manos de nuestros opositores; separados y divididos, afrontamos la confusión que amenaza con aniquilarnos, Dios no lo permita. Las leyes que afectan nuestro ser más profundo harán nuestra situación trágica e intolerable. Por consiguiente, debemos mantenernos en guardia y rechazar los ataques del gobierno».[72]

Pero en los años cincuenta, las condiciones no eran aún propicias. En 1952, el partido político de los ortodoxos, Agudat Israel, había discrepado con el gobierno laborista sobre la incorporación de las mujeres al Tsahal, y desde entonces no había estado representado en la Knesset. Pero después de la victoria del Likud en 1977, Agudat Israel llegó a ser miembro del gobierno de coalición. El Moetzet Gedoley ha-Torah (Consejo de Sabios de la Torah), el cuerpo asesor de Agudat Israel, permitió el acceso de los rabinos más ancianos –a quienes los sionistas consideraban reliquias de la historia– a los centros de poder. Sin embargo, la vieja hostilidad entre el jasidismo y los *mitnaggedim*, latente durante decenios, salió a relucir en el consejo; empezaron a verse mutuamente como rivales, en competencia por los mismos fondos. Esto condujo al surgimiento de nuevos partidos ultraortodoxos y de nuevos actores políticos.

Por ejemplo, el rabino Eliezer Schach, director de la *yeshivah* Ponovezh y líder del judaísmo lituano en Israel, estaba preocupado por la influencia de los judíos sefardíes, que habían emigrado a Israel desde las naciones árabes después de 1948. Muchos de estos sefardíes estaban cayendo bajo la influencia de los miembros jasidistas de Agudat Israel, y Schach temía que el incremento de este electorado disminuyera los fondos destinados a las *yeshivot*. Para contrarrestar el peligro y atraer a este grupo, fundó un nuevo partido sefardí, los Guardianes de Shas Torah, con el rabino mayor de esa comunidad, Ovadia Yosef. Los sefardíes no sentían la misma animadversión por el sionismo que los judíos europeos. Hasta la creación del Estado de Israel en 1948, no habían sido perseguidos en el mundo musulmán y tampoco habían desarrollado una mentalidad de gueto. No eran renuentes a tomar parte en los asuntos de Estado y se dedicaban a la vida política con placer. En las elecciones de 1984, el partido Shas obtuvo cuatro escaños en el Parlamento.

Sin embargo, en 1988, el séptimo rabino del jasidismo de Lubavitch decidió oponerse a la influencia del rabino Schach y de los *mitnaggedim* y ordenó a todos sus seguidores votar por el partido Agudat Israel en las siguientes elecciones.[73] También quería obligar a Agudat Israel a presionar al gobierno para obtener una definición más estricta del origen judío. Esta medida mostraba la indiferencia de los *jaredim* hacia el bienestar político del Estado de Israel. Si el gobierno israelí hubiera cumplido con los deseos del rabino y declarado que los hijos de un matrimonio mixto o de alguien que había sido convertido por un rabino liberal no eran judíos, entonces se habría enemistado con muchos de los judíos norteamericanos que intercedían por Israel, y con tanto éxito, en Estados Unidos. Este apoyo es crucial para la supervivencia de Israel, pero eso no le importaba al rabino de Lubavitch. Su único objetivo era promover su propia misión en el mundo judío. Algunos de sus emisarios tuvieron dificultades con las personas que se consideraban judías pero que no respondían a los criterios del Halajah. Si el Estado de Israel hubiera declarado formalmente que esas personas no eran judías, eso habría hecho la vida mucho más fácil para la gente de Lubavitch. No obstante, la intervención del rabino incrementó de manera

significativa el número de *jasidim* en Agudat Israel; de modo que, para oponerse a esto, el rabino Schach formó un nuevo partido, el Degel ha-Torah (Estandarte de la Torah).

Para asombro del electorado israelí, los partidos religiosos obtuvieron dieciocho escaños en las elecciones de 1988 y, como resultado, se estableció un equilibrio de poder entre el partido laborista y el conservador (Likud). Los políticos laicos, que antes habían menospreciado a los ortodoxos y los habían considerado un caso de anacronismo irremediable, tenían que recurrir humildemente a ellos para poder formar un gobierno. Como siempre, los *jaredim* seguían siendo enemigos del Estado de Israel; todavía creían que los judíos seculares estaban decididos a destruir la religión. Consideraban su labor política como un mal necesario, un acto de defensa propia. Se podía «definir como entrar a hurtadillas en el campo enemigo», escribió el rabino Nathan Grossman, en 1991, en el periódico lituano *Yated Neeman*.[74] Pero, casi a pesar de ellos mismos, los *jaredim* habían adquirido un poder sin precedentes en un Estado con el que se sentían en guerra. Desde el Holocausto, habían tratado de recrear el mundo perdido del judaísmo europeo. Veían el viejo estilo de vida en el este europeo como una época de esplendor y buscaban inspiración en los grandes rabinos del pasado. Sin embargo, a finales de los años ochenta habían superado a sus antecesores. Desde la destrucción del Templo en el año 70, ningún religioso judío había sido tan poderoso como el rabino Schach, quien en 1988 lideraba dos partidos y cuyo voto era decisivo para los principales políticos que trataban de ganar su favor.[75]

Esto llegó a ser del todo evidente el 26 de marzo de 1990. El estadio de baloncesto Yad Eliyahu, en Tel Aviv, es el templo simbólico de la cultura laica israelí. En Israel, el baloncesto es casi una religión nacional. Además, el deporte representa el sueño sionista del nuevo judío que ya no se conforma con un ejemplar del Talmud en una mohosa *yeshivah*, ni se viste con las ropas negras de la ortodoxia, sino que es un apasionado de la acción, se broncea, se ejercita y es capaz de competir internacionalmente con los gentiles y derrotarlos en su propio juego. Sin embargo, en esa tarde de marzo de 1990, el estadio no estaba lleno de aficionados entusiastas del equipo Maccabi Tel Aviv, sino de diez mil *jaredim*. Los ultraortodoxos

habían invadido el centro laico de Israel y, por esa tarde al menos, habían tomado una de sus principales ciudadelas. Además, el evento fue televisado y observado por los religiosos y laicistas de toda la nación. De esta manera, un rabino anciano con sombrero, que hablaba una extraña mezcla de hebreo, arameo y yiddish* –que la mayoría de sus oyentes laicos no podían entender–, mantenía el equilibrio de poder. Esa tarde, el rabino Schach decidió el destino de los partidos laborista y conservador.

En ese momento se estaba abriendo camino, con dificultad, un proceso de paz entre Israel y Palestina, pero esto había dividido al gobierno nacional de coalición. Tanto el partido Likud como los laboristas comenzaron a buscar alianzas con partidos más pequeños, de los cuales los religiosos formaban el bloque más numeroso. Los laboristas habían hecho acuerdos informales con Agudat Israel y el partido Shas, pero el rabino Ovadia Yosef, uno de los líderes del Shas, temía que una alianza con los laboristas dividiera al partido. Los sefardíes solían ser ultranacionalistas, odiaban a los árabes y eran inflexibles en su oposición a las concesiones territoriales contempladas por el laborismo. El rabino Schach, cofundador del partido Shas, acudió en su ayuda. Habló a sus discípulos del Shas y de Degel ha-Torah y les dio consejos sobre las próximas negociaciones para formar una coalición.

El discurso de diez minutos del rabino no sólo fue confuso, sino demasiado inquietante para los israelíes que lo seguían por la televisión. No hizo ninguna alusión directa a las inminentes conversaciones ni a los problemas que obsesionaban al resto de la nación. Fue indiferente a problemas como los derechos palestinos, la defensa nacional o la posibilidad de intercambiar paz por territorio. No dijo una sola palabra acerca del Estado de Israel. En lugar de ver al Estado judío como un salvador, se refirió al momento «terrible y atroz» que ahora vivían los *jaredim*. Los conflictos que preocupaban al rabino no eran las guerras árabe-israelíes, sino la larga batalla librada por los sionistas contra la religión. «Las guerras que estamos librando [contra aquellos que se oponen a la tradición] no comenzaron hoy; ya habían empezado en la época de la primera guerra mundial, y sólo el Señor del Universo sabe qué más se

puede esperar», dijo el rabino con gran emoción. Pero el resultado no dejaba lugar a dudas: «El judío no podrá ser destruido. Podrán matarlo, pero sus hijos seguirán aferrándose a la Torah».

Como si no fuera suficiente ser considerados enemigos, los laboristas –a su pesar– tenían que soportar el cuestionamiento de sus instituciones más sagradas. «¿El laborismo es algo sagrado?», preguntaba burlonamente el rabino. «¿Acaso no se han separado del pasado y buscan una nueva Torah?» Estos defensores del *kibbutz* no eran mejores que los gentiles; ni siquiera sabían qué era el *shabat* o el Yom Kippur. ¿Cómo se les podrían confiar decisiones «sobre cuestiones críticas y esenciales para el pueblo judío»? No podía haber ningún acuerdo con los políticos laboristas. «Cuando están en la Knesset, no les interesa promover la religiosidad. Por el contrario, tratan de aprobar leyes que destruirían la fe judía.»[76] La importancia de ese evento en el estadio Yad Eliyahu no reside simplemente en el hecho de que el rabino Schach, solo y sin ayuda, parecía haber inclinado la balanza a favor del Likud, sino en que puso de relieve la extraordinaria evolución de los *jaredim*, de un grupo marginal despreciado por el centro del poder. La ocasión también mostró que había «dos naciones» en Israel que no hablaban el mismo lenguaje ni compartían los mismos intereses. Además, reveló el profundo odio que muchos *jaredim* sentían no sólo hacia los gentiles, sino también hacia los otros judíos.

Los sionistas religiosos extremos y los miembros del Gush Emunim (Bloque de los Creyentes) también estaban preparados para una lucha. Eran unos rebeldes que se unieron a lo que consideraban una revolución contra el nacionalismo secular, por un lado, y contra la ortodoxia, por otro. La vida había cambiado de forma drástica para muchos judíos. Pensaban que no había ninguna necesidad de estar supeditados a las tradiciones que pertenecían a la Diáspora, porque había comenzado la era mesiánica. Éste fue el primer brote de mesianismo judío desde la desaparición de Shabbetai Zevi. También entonces los judíos habían vivido una transición y creían estar a punto de emprender un cambio sin precedentes. Pero mientras que los seguidores de Shabbetai se habían rebelado contra las restricciones del gueto, los miembros del Gush se sentían circunscritos a su territorio. Estaban obsesionados con las fronteras al igual que los seguidores de

Shabbetai, y si bien se concentraban en las fronteras de Eretz Israel, también estaban librando una batalla para definir los límites del judaísmo. Querían derribar las barreras entre judíos seculares y religiosos.[77] Los seguidores de Kook estaban convencidos de que era posible ser a la vez sionista y completamente ortodoxo; también insistían, a diferencia de los laicistas, en que sin una dimensión religiosa el sionismo era incompleto. Pero éstos fueron años difíciles. Los seguidores de Kook se sintieron traicionados por el gobierno del Likud, que los había expulsado de Yamit y que, después de firmar la paz con los árabes, había obstaculizado el proceso de redención. Esto se hizo más evidente en 1987, cuando ocurrió el levantamiento popular palestino conocido como la *intifada* (un término árabe que significa «liberación»), que terminó obligando al gobierno laborista a firmar un tratado de paz que, según los seguidores de Kook, fue aún más inaceptable que el acuerdo de Camp David porque prometía ceder partes de la Tierra Santa de Cisjordania. Los partidarios de Kook se sentían cada vez más acosados por un mundo gentil adverso –casi de la misma manera que los judíos de la Diáspora–, pero también por sus propios compatriotas judíos, que no les permitían realizar lo que estaba dentro de su alcance.

Como resultado, el alborozo místico del Gush se trocó en un éxtasis de odio, que en ocasiones podía estallar con una violencia inusitada, principalmente contra los árabes. En los primeros tiempos, los más felices de su movimiento, los colonos del Gush declararon que habían venido a «ayudar» a los palestinos en los territorios ocupados y a derribar el «muro de odio» entre los dos pueblos, aunque los verdaderos términos en los cuales se hizo este ofrecimiento revelaban una implacable hostilidad: «Hemos venido a librarlos del clima de asesinato al cual ustedes han llegado a acostumbrarse», prometió Levinger en los años setenta.[78] Su conducta fue cada vez más desafiante. Levinger solía desplazarse armado y con actitud agresiva a través de los pueblos árabes de Cisjordania. Si había habido un ataque palestino reciente a un asentamiento, él conducía las represalias de los activistas destruyendo las ventanillas de los automóviles o quemando las tiendas. Después del estallido de la *intifada*, dijo que cada vez que se aproximaba a Hebrón «se despertaba dentro de mí un espíritu de

venganza que no me daba paz».[79] En 1988, cuando su automóvil fue apedreado por los palestinos en Hebrón, Levinger saltó del volante y abrió fuego contra sus atacantes, causando graves heridas a Jaled Salah, un espectador que no había participado en el apedreamiento. Acto seguido, Levinger empezó a atacar a ciegas, disparó de forma indiscriminada, volcó los puestos de verduras y maldijo a todo el mundo. En el juicio declaró que si bien no había asesinado a nadie, deseaba haber tenido «el honor de matar a un árabe».[80]

Los miembros del Gush Emunim tenían teorías diferentes acerca de lo que se debía hacer con los árabes en Eretz Israel. Todos coincidían en que los palestinos no tenían ningún derecho a la tierra y que allí no había lugar para ellos. Desde luego, esta teología del odio y la exclusión era una tergiversación de la fe judía. Los profetas de Israel, la Torah y los sabios rabínicos del Talmud insistían en los supremos deberes de la justicia y la compasión, incluso con el «extranjero» que no pertenecía a su grupo étnico pero vivía con ellos en su tierra.[81] El rabino Hillel, un contemporáneo de Jesús, había resumido las enseñanzas del judaísmo en la regla de oro: «No hagas a los otros lo que no deseas que te hagan a ti».[82] Sin embargo, en un caso típico de memoria selectiva, los adeptos de Kook se concentraban sólo en los pasajes bíblicos más agresivos, en los que Dios ordenaba a los israelitas expulsar a los pueblos indígenas de la tierra prometida, no hacer ningún pacto con ellos, destruir sus símbolos sagrados e incluso exterminarlos.[83] Ellos interpretaban que los judíos eran el pueblo elegido de Dios y, por tanto, no estaban sometidos a las leyes que eran obligatorias para el resto de las naciones, sino que eran únicos y diferentes. El mandato divino de conquistar la tierra, aducía Shlomo Aviner, era más importante que «las consideraciones humanas y morales de los derechos nacionales de los gentiles en nuestra tierra».[84]

La mayoría de los seguidores de Kook creían que se debía permitir a los árabes permanecer en Eretz Israel, pero sólo como *gerim toshavim* («extranjeros residentes»). Debían ser tratados de forma decorosa siempre y cuando respetaran el Estado de Israel, pero jamás podrían llegar a ser ciudadanos ni a tener derechos políticos. Otros negaban a los palestinos incluso esta mínima consideración y los obligarían a emigrar. Una pequeña

minoría propuso el exterminio, citando el antecedente bíblico de los amalequitas, un pueblo tan cruel que Dios ordenó a los israelitas que los masacraran sin piedad.[85] En 1980, el rabino Israel Hess publicó en la revista oficial de la Universidad de Bar-Ilan un artículo titulado «El genocidio: un mandamiento de la Torah». En él, aducía que los palestinos eran para los judíos lo que la oscuridad para la luz y que merecían el mismo destino que los amalequitas.[86] En ese año, un colono del Gush, Hayim Tzuria, escribió que el odio era «natural y saludable»:

> «En cada generación tenemos pueblos que se sublevan para aniquilarnos, por lo tanto cada generación tiene su propio Amalek. Los amalequitas de nuestra generación se manifiestan en el odio extremadamente profundo de los árabes por nuestro renacimiento nacional en la tierra de nuestros ancestros».[87]

El 3 de mayo de 1980, fueron asesinados en Hebrón seis estudiantes de una *yeshivah*. Este hecho inspiró a los seguidores de Kook. Menahem Livni, un colono en Qiryat Arba, y Yehuda Etzion, un veterano colono de Gush Emunim, colocaron bombas en los automóviles de cinco alcaldes árabes, no con la intención de matarlos sino de mutilarlos, para que fueran un recordatorio viviente de las consecuencias del terror antijudío. Cuando escuchó las noticias, el rabino Hayim Duckman exclamó extasiado: «¡Así deberían acabar todos los enemigos de Israel!».[88] Sin embargo, la mayoría de los israelíes se horrorizaron con este ataque que afortunadamente sólo hirió a dos alcaldes. Se sintieron aún más consternados cuando se enteraron de que para Livni y Etzion este acto de terror era sólo una actividad suplementaria. En abril de 1984, el gobierno reveló la existencia de un movimiento judío clandestino en Israel que había planeado volar la Cúpula de la Roca, el tercer lugar sagrado del mundo musulmán.

En 1967, durante la guerra de los Seis Días, el ejército israelí había conquistado y ocupado el este de Jerusalén y la ciudad antigua, que eran controlados por Jordania. Poco después de los combates, Israel se anexionó estos distritos y, en contra de los acuerdos de la comunidad internacional, declaró a Jerusalén la capital eterna del Estado judío. Fue una decisión polémica, ya que en 1947 la ONU había establecido que Jerusalén debía ser una zona internacional; después de la guerra de los Seis Días exigió a Israel

que se retirara de todos los territorios ocupados durante las hostilidades, incluida Jerusalén. Esta ciudad había sido musulmana desde el año 638, excepto durante un breve periodo que estuvo bajo el dominio de los cruzados (1099-1187). Jerusalén, que los musulmanes llaman al-Quds (la Santa), es la tercera ciudad sagrada del mundo musulmán, después de La Meca y Medina. La Cúpula de la Roca, que se completó en el año 691, fue el monumento musulmán más importante jamás construido y se creía que indicaba el lugar donde Abraham ofreció su hijo a Dios en sacrificio; después, la tradición afirmó que el profeta Mahoma había hecho un ascenso místico al cielo desde esa roca. Este lugar también es profundamente sagrado para el mundo hebreo, ya que la cúpula está sobre el Monte del Templo que hizo construir el rey Salomón.

Sin embargo, durante siglos no se habían producido tensiones entre judíos y musulmanes en Jerusalén; los judíos habían llegado a creer que su Templo, que había sido destruido por los romanos en el año 70 de nuestra era, sólo podría reconstruirlo el Mesías, de modo que no tenían ningún plan para el área que los musulmanes llaman Haram al-Sharif (Noble Santuario). Desde el siglo XVI, el lugar más sagrado en el mundo judío ha sido el muro occidental o Muro de las Lamentaciones, donde se observan los restos de la plataforma del Templo de Herodes, una colosal construcción de grandes sillares. Según una tradición judía, fue el sultán otomano Selim I (1512-1520) quien mandó restaurar la zona y dio permiso a los judíos para que oraran allí.

El conflicto árabe-israelí terminó con este periodo de armonía entre musulmanes y judíos en la ciudad santa, y este recinto sagrado ha sido escenario de actos violentos desde la década de 1920. Durante el periodo de ocupación jordana de la ciudad vieja y Jerusalén este, entre 1948 y 1967, no se permitió a los judíos visitar el Muro Occidental, y las sinagogas del barrio judío de la ciudad antigua se destruyeron. El retorno de los judíos al muro, en 1967, fue uno de los momentos más emocionantes de la guerra de los Seis Días, y se vivió, incluso por los israelíes laicos, como un acontecimiento profundamente espiritual.

Cuando los israelíes se anexionaron Jerusalén, después de la guerra, prometieron a los cristianos y musulmanes que tendrían libre acceso a sus lugares sagrados. Los musulmanes siguieron controlando el Haram al-Sharif, aun cuando esta medida del gobierno fue criticada de forma enérgica por los israelíes ultranacionalistas y los sionistas religiosos más extremos, quienes aducían que el pueblo judío debía retomar su control. No obstante, la posición judía oficial no cambió. El Templo no se podrá reconstruir hasta que el Mesías haya traído la redención; ésta es una prohibición que a través de los siglos ha adquirido fuerza de tabú.

Sin embargo, a comienzos de los años ochenta, esto había empezado a cambiar. Livni y Etzion no fueron los únicos extremistas judíos que anhelaban reconstruir el Templo como un preludio a la redención. ¿Cómo podría volver el Mesías cuando el sitio sagrado estaba «contaminado» por la Mezquita de la Roca? Al igual que otros fundamentalistas, ellos creían que debían tomar la iniciativa, dejar de lado toda cautela y desalojar el santuario musulmán del Monte del Templo con el fin de preparar el camino para el Mesías. Si ellos daban el primer paso, seguramente Dios intervendría y premiaría este acto de fe enviando al Mesías tanto tiempo aguardado para salvar al pueblo de Israel. Livni, Etzion y sus colegas conspiradores creían que el gobierno israelí había cometido un gran pecado al permitir a los árabes conservar el control del Monte del Templo. Según ellos, la Cúpula de la Roca era una «abominación» y la «causa de todos los errores espirituales de nuestra generación».[89]

Uno de los principales ideólogos del movimiento clandestino judío fue Yeshua ben Shoshan, un cabalista afable y de voz suave, quien consideraba que la Mezquita de la Roca era la morada de las fuerzas del mal que estaban impidiendo la redención. Fue él quien acudió a Livni y Etzion con la idea de suprimir la «abominación» durante las negociaciones de Camp David, que –según él– habían sido inspiradas por esas influencias demoniacas. Su poder sería neutralizado con la destrucción de la Mezquita y el maldito proceso de paz tendría un abrupto final. Al menos, la acción dramática haría tomar conciencia al pueblo judío en todo el mundo de sus responsabilidades religiosas y los haría abandonar esta conversación conciliatoria con el enemigo.

Éste fue un momento peligroso. La voladura de la Cúpula de la Roca no sólo habría terminado con el proceso de paz, sino que casi con seguridad habría conducido a una guerra en la cual, por primera vez, todo el mundo musulmán habría unido sus fuerzas contra Israel. Los estrategas en Washington coincidieron en que, dentro del contexto de la guerra fría –cuando la Unión Soviética apoyaba a los árabes y Estados Unidos a Israel–, la destrucción de la Mezquita de la Roca podría haber desencadenado la tercera guerra mundial.[90] Sin embargo, el peligro de una catástrofe nuclear no preocupaba a estos extremistas. Ellos estaban convencidos de que, al provocar una situación apocalíptica, activarían los poderes en el mundo divino y «obligarían» a Dios a intervenir a su favor y enviar al Mesías para salvar a Israel.[91]

Se trataba de una idea cabalista descabellada y es un ejemplo aterrador de la tendencia fundamentalista a usar la mitología como un plan para la acción. En el nivel práctico, no había nada irracional en los planes de los conspiradores. Livni había sido entrenado en el ejército israelí como un experto en explosivos. Durante dos años había estudiado con minuciosidad el Haram al-Sharif y se apoderó de una gran cantidad de explosivos de los campamentos militares en los Altos del Golán. Además, había fabricado veintiocho bombas de precisión que habrían destruido la Mezquita, pero no sus alrededores.[92] Los conspiradores estaban completamente preparados para el ataque. Lo único que los detenía era no poder encontrar un rabino que aprobara su plan.

El complot de la Roca representaba un acto irracional y nihilista y una confianza en lo milagroso que podrían haber acabado con el Estado judío. Este mesianismo catastrófico revelaba un deseo de muerte, que ha sido un factor persistente en la experiencia moderna. También fue autodestructivo para el Gush Emunim, que perdió credibilidad y jamás recuperó la admiración que había despertado en ciertos sectores del público israelí durante su época de esplendor.

El movimiento fundado por el rabino Meir Kahane, quien para angustia de la mayoría de los israelíes obtuvo en 1984 un escaño en la Knesset con el 1,2 por ciento de los votos,[93] también se caracterizó por un nihilismo moral. Su carrera había comenzado en la ciudad de Nueva York,

donde había organizado la Liga de Defensa Judía para vengarse de los ataques a los judíos perpetrados por jóvenes negros. En 1974 llegó a Israel y con el tiempo se estableció en Qiryat Arba, donde cambió el nombre de su organización por el de Kaj (¡Sólo así!). Ahora su objetivo era hostigar a los árabes y obligarlos a abandonar Eretz Israel. El fundamentalismo de Kahane era casi arquetípico. Su judaísmo era tan despiadadamente sectario que se convirtió en una caricatura odiosa de la fe. «No hay muchos mensajes en el judaísmo», explicó a un reportero. «Hay sólo uno. Y este mensaje es hacer lo que Dios quiere.» El mensaje era sólo uno: «Dios quería que viniéramos a esta nación y creáramos un Estado judío».[94] La doctrina judía de la santidad –*kodesh*: «estado de aislamiento» o «de separación»– que había destacado simbólicamente la distinción de las cosas por medio del ritual, tenía ahora un significado político, según la interpretación de Kahane: «Dios quiere que vivamos en una nación propia, aislados, para tener el menor contacto posible con lo que es foráneo».[95] Esto significaba que los árabes debían irse. La promesa a Abraham era tan válida ahora como en el periodo patriarcal, de modo que los árabes eran usurpadores.[96] De esta manera, el *mythos* del Génesis llegaba a ser la razón fundamental para un programa político de limpieza étnica. Esta actitud discriminatoria condujo inevitablemente a una visión mesiánica del horror absoluto. Después de la victoria en la guerra de los Seis Días, los judíos se encontraban «al borde de la redención». Su misión era clara, de acuerdo con este precepto del judaísmo: debían ocupar los territorios, expulsar a los árabes y erradicar «la abominación de los gentiles del Monte del Templo». Si hubieran hecho todo esto, la redención habría llegado sin esfuerzo y con júbilo. Pero como Israel había fracasado, no vendría el Mesías, sino una enorme catástrofe antisemita, mucho peor que el holocausto, que al final obligaría a todos los judíos a obedecer uno de los mandamientos de Dios y establecerse en Israel.[97]

Esta oscura visión de destrucción era profundamente nihilista. Además, estaba imbuida de odio y deseo de venganza. La versión de la fe de Kahane, tergiversada de un modo tan terrible, muestra los efectos de la prolongada persecución y la represión, que pueden penetrar en el alma humana y pervertirla. La teología de Kahane veía enemigos en todas partes,

enemigos que en última instancia eran siempre los mismos, ya fueran cristianos, nazis, negros, rusos o árabes. Todo se consideraba desde la perspectiva del sufrimiento judío y de la venganza de ese padecimiento. El Estado de Israel no era una bendición para los judíos, sino la venganza que tomaba Dios de los gentiles:

> «Dios creó este Estado no para los judíos y no como un premio por su justicia y buenas acciones. Lo creó porque Él, bendito sea, lo decidió. Ya no podía tolerar la profanación de su nombre ni el escarnio, la desgracia y la persecución del pueblo que Él designó; por eso ordenó crear el Estado de Israel, que está en contradicción total con la Diáspora».[98]

El nombre de Dios era profanado cada vez que un gentil agredía o ultrajaba a un judío: «¡Cuando el judío es humillado, se deshonra a Dios! ¡Cuando el judío es atacado, es una ofensa al nombre de Dios!». Pero lo opuesto también era válido. La represalia violenta era una *kiddush ha-Shem*, una santificación del nombre de Dios: «Esto significa un puñetazo judío en el asombrado rostro del mundo gentil, algo que no se ha visto en dos milenios».[99]

Esta ideología condujo a un colono judío, Baruc Goldstein, a asesinar a 29 palestinos devotos que se encontraban orando en el recinto de la tumba de los Patriarcas en Hebrón durante la fiesta de Purim, el 25 de febrero de 1994. Lo hizo para vengar la masacre de 59 judíos asesinados por palestinos el 24 de agosto de 1929. Este acto de venganza condujo a una escalada de terror islámico en esos territorios y también en Israel.

Los palestinos no habían experimentado la renovación religiosa que había penetrado en el mundo musulmán después de 1967. Su respuesta a la frustración árabe fue política, laicista y nacionalista. Yaser Arafat reagrupó la Organización para la Liberación Palestina (OLP) e inició una campaña de acción guerrillera, terrorismo y diplomacia para encontrar una solución al problema palestino. Se trató de un movimiento definidamente laico. Pero después de que Ariel Sharon eliminara a los nacionalistas de la OLP en la franja de Gaza, en 1971, Amhed Yasin fundó un movimiento islámico que llamó Mujamah (Congreso) e inició un programa de asistencia social en asociación con la hermandad musulmana. Hacia 1987, el Mujamah había establecido un imperio caritativo en la franja de Gaza que consistía en

clínicas, programas de rehabilitación de drogadictos, clubes juveniles, instalaciones deportivas y clases de Corán, financiado por los impuestos islámicos *(al-zakat)*, los Estados árabes productores de petróleo e Israel, que de este modo esperaba neutralizar a la OLP dando su apoyo al nuevo movimiento. En esos momentos Yasin no estaba interesado en la lucha armada contra Israel. Era un reformador que deseaba ofrecer los frutos de la modernidad a los refugiados de Gaza en un contexto islámico. Además, estaba compitiendo con los nacionalistas por el alma del pueblo palestino: creía que la identidad cultural del pueblo palestino debía ser musulmana más que seglar. La popularidad del Mujamah mostraba que muchos palestinos estaban de acuerdo con esta ideología. Estaban orgullosos de Arafat, pero su *ethos* laicista sólo tenía sentido para una elite que había tenido acceso a una educación occidental moderna.[100]

Muy diferente era la ideología de la Yihad Islámica, una red de células clandestinas similar a la organización Yihad de Egipto. La Yihad Islámica aplicaba la ideología de Sayyid al-Qutb a la tragedia palestina, que ellos interpretaban en términos religiosos. Creían que la sociedad secular palestina era *yahili* porque se negaba a someterse a la soberanía de Dios. Los miembros de la Yihad Islámica se veían a sí mismos como una vanguardia que estaba librando una batalla «contra las fuerzas de la arrogancia, contra el enemigo colonial en todo el mundo», explicaba su ideólogo, Shaiy Auda. Estaban luchando por el futuro de toda la *umma*. A diferencia del movimiento Mujamah, la Yihad Islámica estaba interesada en la lucha armada contra Israel y sus objetivos eran religiosos. Por ejemplo, en octubre de 1985 los activistas arrojaron granadas de mano a un grupo de soldados y civiles en una ceremonia de admisión de nuevos soldados del Tsahal, en el Muro Occidental, y mataron al padre de uno de los nuevos reclutas. Para entonces, la organización se había extendido de Gaza a Cisjordania.[101]

El 9 de diciembre de 1987, estalló en Gaza el levantamiento popular palestino conocido como *intifada*, que se extendió al este de Jerusalén y Cisjordania. Desde 1967, toda una generación de palestinos había crecido en estos territorios bajo la ocupación israelí. Estos jóvenes estaban insatisfechos con el viejo liderazgo de la OLP, que no había logrado la

independencia palestina, y se sentían frustrados por las humillaciones diarias y las penurias que tenían que soportar bajo lo que consideraban un poder extranjero y opresivo. Los israelíes en los territorios ocupados esperaban que los árabes aceptaran su gobierno, pero el resentimiento contra Israel había llegado a un punto de ebullición en 1987 e imperaba el deseo de un Estado palestino. Los jóvenes líderes de esta nueva rebelión se dedicaban a hostigar a los ocupantes, alentaban a todos los palestinos a tomar parte, y las mujeres y los niños arrojaban piedras a los soldados israelíes y desafíaban sus armas y su fuerza superior. La *intifada* impresionó tanto al resto del mundo árabe como a la comunidad internacional; además, fortaleció el movimiento israelí para la paz, ya que demostró con claridad la determinación de los palestinos de conseguir a toda costa la independencia y la liberación de la hegemonía israelí. También causó una profunda impresión en algunos representantes de la línea dura, como Yitzak Rabin, quien, como soldado, comprendió la imposibilidad de usar el ejército para someter a las mujeres y los niños. Cuando llegó a ser primer ministro en 1992, Rabin estaba preparado para entrar en negociaciones con la OLP, que culminaron al año siguiente con la firma de los acuerdos de Oslo.

Pero en los primeros días de la *intifada* se había formado una nueva organización que dio a la lucha palestina una dimensión islámica nihilista estremecedora. El liderazgo de la *intifada* era laicista, pero algunos miembros del Mujamah fundaron el Haqamat al-Muqawama al-Islamiyya [Movimiento de Resistencia Islámica] (Hamas), que luchaba en dos frentes: contra la ocupación israelí y contra el movimiento nacionalista palestino. Libraban una batalla contra los laicistas por la identidad musulmana de Palestina. El movimiento atrajo a numerosos jóvenes; muchos venían de los campamentos de refugiados, pero otros eran trabajadores de clase media. Era un movimiento violento que, una vez más, había nacido de la opresión. El terrorismo de Hamas se intensificó tras el asesinato de 17 palestinos devotos en el Haram al-Sharif de Jerusalén, el 8 de octubre de 1990. Motivado por el temor a la aniquilación, Hamas también atacó a palestinos acusados de colaborar con Israel. «Nuestros enemigos están usando todo su poder para destruir nuestra nación», declaró un portavoz del movimiento en 1993, por eso cualquier cooperación con Israel es un «crimen terrible».[102]

Al igual que la Yihad Islámica, Hamas veía el conflicto árabe-israelí en términos religiosos. La tragedia palestina había ocurrido, creían sus miembros, porque el pueblo había olvidado su religión; los palestinos sólo se librarían del dominio israelí cuando volvieran al islam.[103] El movimiento creía que el éxito de Israel se debía a la fe judía y al hecho de que los judíos se habían propuesto destruir el islam.[104] Según ellos, ésta era una guerra en defensa propia. Después de la masacre de los religiosos palestinos en Hebrón, Hamas declaró que eso costaría la vida de otros tantos israelíes. Los activistas esperaron a que terminara el periodo de duelo de cuarenta días y después un terrorista suicida mató a siete ciudadanos israelíes pero no en los territorios ocupados, sino en Afula, dentro de Israel. Una semana más tarde, el 13 de abril de 1994, otro terrorista suicida mató a cinco israelíes en un autobús en Hadera. La escalada de violencia había generado nuevos actos terroristas.

Estos atentados suicidas hicieron que muchos israelíes desconfiaran de los acuerdos de Oslo firmados el año anterior, por los que la OLP reconocía la existencia de Israel dentro de sus fronteras de 1948 y prometía poner fin a la violencia y el terror. A cambio de esto, se ofrecía a los palestinos una autonomía limitada en Cisjordania y Gaza durante un periodo de cinco años, después de lo cual comenzarían las negociaciones sobre el estatuto final en temas como los asentamientos israelíes en los territorios ocupados, la compensación por los refugiados palestinos y el futuro de Jerusalén. Pero los atentados suicidas en Israel indicaban que Arafat no podía controlar a los militantes islámicos que se oponían a su régimen laicista, y algunos israelíes, en especial los que estaban a la derecha del ámbito político, acusaron a Rabin de haber puesto en peligro, en Oslo, la seguridad israelí.

Los rabinos seguidores de Kook estaban indignados con los acuerdos de Oslo: al renunciar a la tierra sagrada, el gobierno había cometido un acto criminal. Por consiguiente, en julio de 1995, el rabino Abraham Shapira y otros catorce religiosos de Gush Emunim instruyeron a los soldados para que desobedecieran las órdenes de sus oficiales superiores cuando las fuerzas del Tsahal comenzaran a evacuar los territorios. Esto equivalía a una declaración de guerra civil. Otros rabinos del Gush adujeron que Rabin se había convertido en un *rodef* («perseguidor»), alguien que amenaza la vida

de un judío y merece por ello la muerte bajo la ley judía.[105] El 4 de noviembre de 1995, Yigal Amir, ex alumno de una *yeshivah*, veterano del ejército y estudiante de la Universidad de Bar Ilan, asesinó a Rabin durante una manifestación por la paz en Tel Aviv. Su estudio de la ley judía, dijo Amir después, lo había convencido de que Rabin era un *rodef*, un enemigo del pueblo judío, y que tenía el deber de matarlo.[106]

Al igual que el asesinato de al-Sadat, la muerte de Rabin mostró que se estaban librando dos batallas en Oriente Próximo. Una era el conflicto árabe-israelí; otra, la guerra en el interior de las naciones, como Israel y Egipto, entre laicistas y religiosos. Los judíos religiosos no son los únicos que se sienten profundamente ultrajados y atacados, pues los laicistas en Israel también son rechazados y agredidos por los judíos religiosos. Mientras se paseaba por un barrio ultraortodoxo en Jerusalén, el famoso novelista israelí Amos Oz recordó que los primeros sionistas detestaban el judaísmo ortodoxo y «habrían borrado esa realidad del mundo que los rodeaba y de sus almas. En un arranque de odio y encono, ellos describían este mundo como una ciénaga, un montón de palabras muertas y almas extinguidas». Los *haredim* han respondido a este odio secular del mismo modo. Sobre las paredes de los barrios habitados por miembros del grupo ortodoxo Neturey Qarta, el novelista vio esvásticas negras y las leyendas ¡MUERAN LOS SIONISTAS HITLERIANOS! y ¡QUE LA MALDICIÓN CAIGA SOBRE TEDDY KOLLEK [alcalde laborista de Jerusalén]! Oz también se acordó de su maestro, Dov Sadan, quien afirmaba que el sionismo laico sería sólo un episodio pasajero en la historia judía y que el judaísmo ortodoxo resurgiría, «se tragaría al sionismo y lo digeriría». Ahora, mientras caminaba por las calles de aquel barrio ultraortodoxo, Oz se sintió abrumado por la vitalidad del judaísmo *jaredí*: «Crece y se expande, amenaza su propia existencia espiritual y corroe hasta las raíces de su propio mundo».[107] Al parecer, los israelíes laicistas también temen la aniquilación y sienten un pavor irracional cuando deben enfrentarse a sus enemigos religiosos.

Oz aludía a la raíz del problema. Los fundamentalistas y los laicistas –de cualquier fe– están en guerra porque tienen conceptos completamente diferentes de lo sagrado. Cuando habla del Gush Emunim, Oz lo llama «una secta cruel e insensible» que ha surgido «de un rincón oscuro del judaísmo

y amenaza con destruir todo lo que es valioso y sagrado para nosotros». Para los laicos y liberales –judíos, cristianos o musulmanes–, los valores del racionalismo, como la autonomía del individuo y la libertad intelectual, son sagrados e inviolables. No pueden comprometerse ni hacer concesiones sobre estos valores. Estos principios son tan fundamentales para la identidad liberal o secular que si están amenazados, la gente siente que su propia existencia está en peligro. Así como los fundamentalistas temen la aniquilación en manos de los laicistas, los liberales como Oz ven el Gush como una amenazadora manifestación de la violencia insana y salvaje. La meta primordial del Gush, declaró, no era la conquista de Nablus o Hebrón, sino

> «la imposición de una versión peligrosa y distorsionada del judaísmo en el Estado de Israel. El verdadero objetivo de esta secta es la expulsión de los árabes para después oprimir a los judíos y someternos a todos a la brutalidad de sus falsos profetas».[108]

Los religiosos y laicistas se ven mutuamente con horror. Ninguno de ellos se puede percibir con claridad. Ambos recuerdan los excesos, las crueldades y la intolerancia de la «otra parte» y, heridos en lo más profundo, no pueden hacer las paces.

En Norteamérica también había polarización y hostilidad, aun cuando en Estados Unidos los fundamentalistas religiosos parecían más moderados y respetuosos de la ley. No asesinaban a sus presidentes, ni lideraban revoluciones o tomaban rehenes, pero se había abierto una profunda brecha en la religión. Las encuestas mostraban que la población religiosa estadounidense estaba dividida con claridad en dos bandos antagónicos. Una encuesta de Gallup, efectuada en junio de 1984, reveló que el 43 por ciento de los norteamericanos se consideraban «liberales» y el 41 por ciento «conservadores»; y que las principales congregaciones se habían dividido por mitades. La mayoría de los encuestados aducía que la desunión era «seria» y tenía una imagen negativa desde la «otra parte», y que no disminuía cuando había un mayor contacto.[109] Otras encuestas mostraron que, aun cuando sólo el 9 por ciento de los estadounidenses se identificaba como fundamentalista, los principios básicos del fundamentalismo

protestante estaban difundidos con mayor amplitud: el 44 por ciento creía que la salvación sólo vendría a través de Jesucristo; el 30 por ciento se describía como «renacido»; el 28 por ciento creía que cada palabra de la Biblia se debía interpretar literalmente, y el 27 por ciento negaba que la Biblia pudiera contener errores científicos o históricos.[110]

El éxito del fundamentalismo norteamericano no se debía completamente al marketing eficaz de Jerry Falwell y otros telepredicadores. Había elementos en la cultura y en la vida religiosa estadounidenses que eran favorables a esta forma literal de la fe y le proporcionaban un suelo fértil.[111]

Sin embargo, durante los años ochenta, el fundamentalismo sufrió un serio revés. No hubo ningún magnicidio ni ninguna campaña terrorista, pero la causa fundamentalista se vio envuelta en un escándalo que fue igualmente destructivo y nihilista y amenazó con sumergir a los telepredicadores en un mar de trivialidad, codicia e intriga sexual. ¿Había algo en la naturaleza del fundamentalismo norteamericano que contribuyera a los escándalos de la televisión en 1987?

Debido al interés cristiano en la doctrina, el fundamentalismo protestante había establecido una dirección diferente de la de los otros movimientos que hemos considerado. El énfasis judío y musulmán en la práctica hizo que los fundamentalistas de esas religiones convirtieran los mitos de sus tradiciones en ideologías. Algunos de sus peores excesos habían ocurrido porque ellos aplicaban literalmente estas mitologías en el mundo pragmático de la política. Habían procurado responder al criterio moderno de eficiencia, en el que una «verdad» tiene que tener una aplicación práctica eficaz para que se tome en serio. Los fundamentalistas judíos y musulmanes habían convertido su *mythos* en un *logos* pragmático destinado a lograr un resultado práctico. En cambio, los fundamentalistas protestantes habían dado al *mythos* un sentido diferente. Habían convertido los mitos cristianos en hechos científicos y crearon un híbrido que no era buena ciencia ni buena religión. Esto era contrario a toda la tradición de la espiritualidad y produjo una gran tensión, ya que la verdad religiosa no es de naturaleza racional y no se puede demostrar científicamente. Puesto que los fundamentalistas protestantes solían ignorar lo intuitivo y lo místico,

también habían perdido contacto con los impulsos inconscientes más profundos de la personalidad. Como resultado, el «revivalismo» norteamericano fue a veces anárquico y neurótico. A finales de los años ochenta, algunos fundamentalistas estaban dispuestos a rebelarse contra las limitaciones de esta fe racionalista. El sexo, como hemos visto, fue problemático para ellos, que a menudo parecían ansiosos acerca de la potencia sexual y las fronteras entre los géneros. Por eso no sorprende que la rebelión asumiera una forma sexual.

El éxito en la televisión y la adulación del público, que a veces lo acompaña, también son una trampa para la espiritualidad desprevenida. El culto de la personalidad es incompatible con la trascendencia del ego que debería caracterizar la búsqueda espiritual, pero el telepredicador también podía perder contacto con la realidad. Las grandes sumas de dinero que producían los programas más exitosos eran inconciliables con el requerimiento del Evangelio de renunciar a la búsqueda de la riqueza material. Jim y Faye Bakker, los telepredicadores del programa *Praise The Lord and People that Love* (PTL), de Carolina del Norte, fueron muy criticados por su estilo de vida extravagante. *The Charlotte Observer* había estado denunciando durante años que el matrimonio Bakker urgía a sus telespectadores a sacrificarse y dar su dinero a los necesitados, mientras que ellos gastaban 375.000 dólares en una propiedad frente al océano y 22.000 dólares en espejos del suelo al techo.[112] Esto era la antítesis del régimen de Falwell en Lynchburg, que se caracterizaba por la sobriedad y la continencia.

Los Bakker eran especialmente conocidos por su parque temático cristiano, el Heritage USA, que reflejaba la experiencia evangélica al estilo de Disneylandia y atraía a una cantidad enorme de visitantes. En un intrigante artículo, la antropóloga norteamericana Susan Harding sugiere que los Bakker prepararon con deliberación una rebelión contra la religiosidad del sentido común de Falwell e introdujeron el fundamentalismo en una nueva fase posmoderna.[113] Desde finales del siglo XIX, los fundamentalistas norteamericanos han respondido al desafío de la modernidad tratando de hacer su fe completamente racional. Han destacado las virtudes de la razón y del sentido común; han adoptado una literalidad

sobria que prescinde de la imaginación y la fantasía; han organizado el mundo en compartimentos estancos, en los cuales lo correcto es obviamente diferente de lo incorrecto, y han ubicado a los verdaderos creyentes en una categoría diferente de los laicistas y cristianos liberales. La suya ha sido una ética de la separación; han creado una contracultura diametralmente opuesta a la corriente principal secular y atea: una religión que ofrece certeza y jerarquía inflexibles para desafiar las dudas, las preguntas abiertas y los roles cambiantes del mundo moderno. Sin embargo, el parque temático de los Bakker, como otras formas de la cultura posmoderna, se caracterizaba por una mezcla de géneros, indulgencia y espectáculo.

Al tratar de hacer su fe científica y racional, el fundamentalismo dio a la religión un carácter artificial. Así como los primeros fundamentalistas se habían rebelado contra el racionalismo científico de Darwin –basado en la hipótesis y la libre investigación–, aferrándose al ideal baconiano, ahora los Bakker se rebelaban contra el racionalismo de los viejos fundamentalistas. Como señala Harding, en Heritage USA la historia cristiana de Norteamérica era un conjunto de categorías mezcladas de forma ecléctica, con edificios de arquitectura victoriana y colonial y una mezcolanza de estilos y periodos sin ninguna verosimilitud. En la entrada aparecía la casa «real» de Billy Graham, pero sobre las paredes se veían fotografías que mostraban su desmantelamiento y reconstrucción en el parque temático: su desplazamiento del lugar original era parte de la muestra. Había una «réplica exacta» del Recinto Sagrado (donde se creía que Jesús había presidido la Última Cena e instituido la Eucaristía), pero estaba deliberadamente hecha para parecer una reproducción. Los oficios religiosos se efectuaban en un estudio de televisión y, a diferencia de Falwell, los Bakker jamás retransmitían una ceremonia regular o un sermón. Siempre se ponía énfasis en la actuación, el espectáculo y la fantasía, más que en la palabra fundamentalista literal.

Harding sugiere que los Bakker, quienes destacaban el amor infinito de Dios, también habían desarrollado una teología popular de indulgencia infinita que casi parecía consentir el pecado, ya que prometía de antemano el perdón divino.[114] Hemos visto que en el pasado a veces se producía una rebelión antinómica durante un periodo de transición. Las viejas normas y

los viejos estilos de vida ya no se adaptaban a las circunstancias cambiantes de algunos de los creyentes, que se sentían limitados y buscaban algo nuevo en la transgresión de los viejos tabúes. Algunos llegaron a desarrollar una teología del «santo pecado». Al final, en marzo de 1987 estalló un escándalo que involucró a los círculos del PTL: *The Charlotte Observer* informó de que, en 1980, Jim Bakker había drogado y seducido a Jessica Hahn, una secretaria de la congregación de Long Island, y luego le había pagado 250.000 dólares por su silencio.[115] Al mismo tiempo que esta revelación, se supo que Tammy Faye estaba tan locamente enamorada del cantante popular Gary Paxton que había abandonado a su esposo. Sin embargo, cuando salió a la luz la sórdida verdad, los Bakker no se escabulleron avergonzados, sino que mostraron públicamente su arrepentimiento hablando a su enorme audiencia televisiva del amor de Dios y de la indulgencia.

El régimen estricto de Falwell en Lynchburg había sido un intento de mantener las restricciones de la religión conservadora premoderna que había ayudado a los creyentes a aceptar los límites necesarios. Pero la historia de los Bakker muestra lo que ocurre cuando estas restricciones se eliminan. Mientras que otros movimientos fundamentalistas habían surgido de la experiencia de la represión, el cristianismo posmoderno de los Bakker expresaba la convicción finisecular de que «todo es posible». Con enormes sumas de dinero a su disposición, los Bakker pensaban que podían hacer todo cuanto quisieran. No había limitaciones, y las viejas categorías de lo correcto y lo incorrecto se podían trastrocar tan fácilmente como la verdad y la ficción en su parque temático. No cabe duda de que era una tergiversación del cristianismo.

Entonces salieron a relucir nuevos escándalos. Jim Bakker renunció al PTL y le pidió a Jerry Falwell que salvara el programa actuando como un presentador interino. Acusó a Jimmy Swaggart, quien había sacado a la luz el escándalo, de haber conspirado para asumir la dirección del PTL. Swaggart, por su parte, había estado haciendo sus propias incursiones en la pantalla y, esta vez, era probable que fuera el más exitoso de los telepredicadores. Su programa se transmitió a 145 países y, según él, llegaba a la mitad de los hogares del planeta. Pero fue sorprendido visitando

a una prostituta en Baton Rouge (Louisiana). La mujer, quien más tarde vendió su historia, aclaró que Swaggart estaba menos interesado en el sexo que en la humillación y el sometimiento ritual. También parecía estar buscando la autodestrucción, ya que sabía que la gente lo había visto y reconocido en el motel y aún seguía yendo allí hasta que todo se descubrió. Otro pastor, Marvin Gorman, a quien Swaggart había atacado en su programa, reveló su conducta inmoral.[116]

Swaggart era pentecostal. Al principio, esta congregación había sido el polo opuesto de los fundamentalistas: despreciaban la razón y destacaban la infalibilidad de la verdad divina. Por lo tanto, habían penetrado en el mundo inconsciente de una manera indisciplinada, exponiéndose a los peligros de renunciar a la razón. Pero los primeros pentecostales se habían caracterizado por la integración y por una compasiva superación de todas las barreras raciales y sociales. Sin embargo, Swaggart predicaba la religión del odio. Se había hecho famoso por sus ataques injuriosos a los homosexuales, una obsesión que casi con seguridad revelaba sus ocultos temores acerca de sus propias inclinaciones sexuales. También había denunciado a otros pastores y telepredicadores rivales y se había unido a la cruzada de la Mayoría Moral. Al desechar las restricciones impuestas por la disciplina de la caridad, así como de la razón, Swaggart había adoptado una religiosidad que era tan autodestructiva y nihilista como algunos de los otros movimientos que hemos considerado.

El periodista norteamericano Lawrence Wright se sentía atraído por el estilo de prédica emocional de Swaggart. Creía que se estaba rebelando contra las rigideces de la modernidad racional; era «desafiantemente emocional» y estaba muy lejos de los «áridos refinamientos intelectuales» de la religión de su propia infancia. Descubrió que una parte de sí mismo anhelaba lo que Swaggart definía como «el abandono extático de mi propia mentalidad irónica y juiciosa».[117] Lo mismo experimentaba la audiencia de Swaggart, que respondía extasiada a su prédica orgásmica:

> «Swaggart se sumergía cada vez más profundamente en su subconsciente, iba más allá de la razón y del propósito consciente para experimentar las emociones más intensas, los temores más ocultos y los deseos inefables que bullen bajo la superficie. Su voz se elevaba y temblaba, su gramática declinaba, pero todavía avanzaba hacia ese anhelado estado de éxtasis. Él sabía dónde estaba. Uno lo observaba con temor y deseo, porque ése es el vigor que acompaña a la fe. Todo

> esto expresaba un anhelo de ser amado y salvado; cuando él finalmente toca esta fibra sensible, brotan las lágrimas y la audiencia se pone de pie con sus manos en alto, mientras ríe, solloza, alaba al Señor, habla en idiomas desconocidos y se estremece con el dolor y el placer de esta emocionante revelación pública».[118]

Los mejores representantes de la espiritualidad premoderna, como Juan de la Cruz, Isaac Luria o Mulla Sadra, habían evitado estos excesos emocionales, alegando que no tenían nada que ver con la religión; insistían en que el viaje interior era sereno, disciplinado y complementado por la razón. Nadie se iniciaba en la cábala hasta que contaba al menos cuarenta años de edad y se había casado y alcanzado un equilibrio sexual. El mundo moderno, que desechó los caminos más intuitivos al conocimiento, había perdido en su mayor parte esta experiencia mística. El éxito de Swaggart muestra que la gente anhela el éxtasis en un mundo excesivamente racionalizado, pero también revela que esta búsqueda puede llegar a ser desequilibrada. Su frenesí parece estar más relacionado con las necesidades sexuales que lo condujeron a la «emocionante revelación pública» en el motel de Baton Rouge que con la espiritualidad.

Sin embargo, el fracaso de la fe fundamentalista queda demostrado con mayor claridad por el odio y la ira con que se trataron los telepredicadores durante el escándalo. Cuando Swaggart aireó la relación sexual de Bakker con Jessica Hahn, «lo trató como a un despreciable bulldog acosando a una inocente caniche», recordó uno de sus antiguos ayudantes. «Eso lo destrozó moralmente, lo destruyó.»[119] Bakker fue pronto a ver a Jerry Falwell, quien había venido al rescate del PTL, y lo acusó de aprovecharse de la situación para obtener el control del programa. Falwell se vengó convocando una conferencia de prensa, en la que presentó el testimonio bajo juramento de hombres que afirmaban haber tenido relaciones homosexuales con Jim Bakker, junto con una nota de Tammy Faye solicitando lo que quería del PTL a cambio de su silencio: 300.000 dólares anuales para Jim y 100.000 para ella; los derechos de todas las grabaciones y los libros del PTL; su mansión de 400.000 dólares y dos automóviles, además de los honorarios de los abogados y contables que estaban tratando de ordenar las finanzas irregulares de los Bakker. La gran empresa fundamentalista parecía haber terminado en una situación comprometida y poco edificante. Un año antes

de los escándalos, Falwell se sentía muy seguro. Había cambiado el nombre de Mayoría Moral por el de Liberty Federation [Federación de Libertad] y había declarado que muchos de sus miembros serían candidatos políticos en las elecciones de 1988 en los niveles local, estatal y federal. Pero después de la debacle del PTL, el 4 de noviembre de 1987, Falwell renunció a la presidencia de Liberty Federation y anunció que abandonaba su carrera política. Jamás volvería a trabajar para un candidato como había hecho para Reagan y nunca más intercedería por una legislación. Como secuela de los escándalos, los ingresos de su propio programa, *Old Time Gospel Hour*, habían descendido y Falwell se vio obligado a volver a su ministerio privado del Evangelio.[120] Todavía volvería a dar la cara de vez en cuando para tronar contra los males de la nación, pero ya no soñaría con la creación inminente de una coalición de conservadores religiosos que tomaría Estados Unidos por asalto. Cuando fracasó la candidatura de Pat Robertson a la presidencia, la ofensiva fundamentalista, que había empezado en 1979 con grandes esperanzas, parecía haber menguado. Desacreditada, la Nueva Derecha Cristiana parecía haber fracasado ignominiosamente y, aun cuando los cristianos seguían tratando de ejercer influencia y aportar votantes a las urnas, los laicistas suponían que la amenaza fundamentalista había terminado.

Pero ésta no se había extinguido en Estados Unidos; en realidad, había entrado en una nueva fase, más extrema. El 28 de noviembre de 1987, Randall Terry, un cristiano «renacido» del norte de Nueva York, condujo a trescientos «salvadores» a una clínica de abortos en Cherry Hill (Nueva Jersey). Allí se instalaron, en lo que Terry describió como «las puertas del infierno», durante casi once horas; rezaron, entonaron salmos e impidieron a las mujeres y al personal entrar en la clínica. Al final de la jornada, 211 «salvadores» habían sido arrestados pero, como Terry recordó con tono triunfalista, «no murió ningún bebé».[121] Ésta fue la primera acción de la «operación rescate» que declaró la guerra a la cultura imperante al describirla como inherentemente asesina. La acción era militante. En 1988, durante la convención democrática en Atlanta, el movimiento inició lo que Terry llamó el «asedio de Atlanta», en el que fueron arrestados más de mil trescientos manifestantes por tomar las clínicas de aborto de la ciudad.

Desde entonces, han realizado «operaciones de rescate» en todo Canadá y Estados Unidos y reuniones de entrenamiento para instruir a los «salvadores» potenciales sobre los males del feminismo y el gobierno liberal y orientarlos sobre las técnicas de persuasión. Ellos describieron sus «operaciones» como actos de «desobediencia bíblica». A diferencia de Falwell y Robertson, Terry estaba dispuesto a actuar al margen de la ley. Su objetivo era fundamentalista: crear «una nación donde la ética judeocristiana sea otra vez la base de nuestra moral pública y nuestros sistemas políticos y judiciales; un país que no vaya a la deriva sobre un mar de humanismo inseguro, sino una nación cuya piedra basal sean las leyes superiores».

La campaña no sólo fue sobre el aborto, como tampoco el juicio de Scopes fue solamente sobre la evolución. Tal como hiciera William Jenning Bryan en los años veinte, Terry y sus «salvadores» creían que estaban luchando contra una de las manifestaciones más brutales de la modernidad secular. Terry estaba convencido de que si la «operación rescate» no tenía éxito, «Estados Unidos no iba a salir airoso». Pero estaba seguro: «Tenemos un ejército de personas», insistía, y como resultado de estas operaciones «la matanza de niños está disminuyendo, y le seguirá la pornografía infantil, la eutanasia, el infanticidio... reformaremos la cultura».[122] Ésta era una guerra para detener la catástrofe inminente y rescatar a la civilización norteamericana.

El movimiento Reconstruction, fundado por el economista tejano Gary North y su suegro Rousas John Rushdoony, también estaba comprometido en una guerra contra el humanismo secular, pero de una forma más extrema que la adoptada por la Mayoría Moral. Los «reconstruccionistas» abandonaron el viejo pesimismo premilenarista por una ideología más estimulante. Al igual que los fundamentalistas musulmanes, North y Rushdoony estaban principalmente interesados en la soberanía de Dios. Debía establecerse una civilización cristiana que derrotara a Satanás e ingresara en el reino del milenio. El concepto clave del reconstruccionismo era la dominación. Dios había dado a Adán, y después a Noé, la tarea de dominar el mundo. Los cristianos han heredado este mandato y tienen la responsabilidad de imponer la autoridad de Jesús sobre la Tierra antes del

segundo advenimiento. Sin embargo, no habrá necesidad alguna de que los cristianos emprendan una acción para conseguir esto, ya que Dios mismo destruirá el Estado moderno en una terrible catástrofe. Los cristianos sólo aprovecharán la victoria obtenida por Dios.

Entretanto, los reconstruccionistas se entrenan para asumir el control cuando el Estado humanista secular sea destruido.[123] Su visión es una tergiversación total del cristianismo, donde el *ethos* de la compasión no existe. Cuando llegue el reino, no habrá más separación de la Iglesia y el Estado; la herejía moderna de la democracia se abolirá y la sociedad se reorganizará de modo estricto de acuerdo con las líneas bíblicas. Esto significa que todas las leyes de la Biblia se aplicarán de una manera literal. Se reintroducirá la esclavitud; no habrá más control de la natalidad (puesto que los creyentes deben «reproducirse y multiplicarse»); los adúlteros, los homosexuales, los blasfemos, los astrólogos y las brujas serán ejecutados. Los hijos que persisten en la desobediencia serán lapidados, como manda la Biblia. Se pondrá en vigor una economía capitalista estricta; los socialistas y los izquierdistas serán considerados pecaminosos. Dios no está del lado de los pobres. En realidad, como explica North, hay una «estrecha relación entre debilidad y pobreza».[124] Los impuestos no serán usados en programas de bienestar social, pues «subsidiar a los holgazanes es lo mismo que subsidiar el mal».[125] Esto también es válido para el Tercer Mundo, cuyas dificultades económicas son consecuencia de su adicción a la perversidad moral, el paganismo y la demonología. La ayuda extranjera está prohibida por la Biblia.[126] Mientras aguardan la victoria –que, como admite North, puede demorarse algún tiempo–, los cristianos deben prepararse para reconstruir la sociedad de acuerdo con el plan de Dios y apoyar las políticas gubernamentales que se aproximen a estas normas bíblicas estrictas.

La dominación imaginada por North y Rushdoony es el totalitarismo. Allí no hay espacio para ningún otro punto de vista ni para la tolerancia democrática de los partidos rivales o la libertad individual. Las posibilidades de que esta teología llegue a ser muy popular en Estados Unidos son remotas, pero se ha sugerido que, en el caso de una catástrofe ambiental o económica grave, una Iglesia estatal autoritaria podría reemplazar el sistema de gobierno liberal. Después de todo, el cristianismo

ha sido capaz de adaptarse al capitalismo, que es incompatible con muchas de las enseñanzas de Jesús. También es posible usarlo para respaldar una ideología fascista que, en circunstancias drásticamente alteradas, podría imponer el orden público.[127]

Algunos de los pentecostales más conservadores han mostrado un interés por la teología de la reconstrucción, aun cuando Rushdoony los vea con malos ojos. Pat Robertson parece ser una figura de transición. Es un baptista con una tendencia hacia el «revivalismo» y la doctrina pentecostal. Igual que North, cree que el segundo advenimiento puede ser muy lejano todavía, una creencia que lo distingue del fundamentalismo premilenarista tradicional.[128] Entretanto, los cristianos deben tratar de ocupar posiciones de poder, según Robertson, para construir una sociedad basada en las normas bíblicas.[129] Robertson cambió el nombre de su universidad en Virginia Beach por el de Regent University. Un regente, explicó, es alguien «que gobierna en ausencia de un soberano». El propósito de la academia es preparar a sus setecientos estudiantes para asumir el poder cuando llegue la era del reino.[130] En Estados Unidos, el fundamentalismo ha cambiado desde la publicación de *The Fundamentals* (1910-1915). Por un lado, ha mostrado tendencias antinómicas posmodernas; por otro, una visión totalitaria más intransigente.

El fundamentalismo no va a desaparecer. En Norteamérica, la religión ha liderado la oposición durante mucho tiempo. Su ascenso y caída siempre han sido cíclicos y los acontecimientos de los últimos años indican que todavía hay un estado de guerra incipiente entre los conservadores y liberales, que a veces llega a ser aterradoramente explícito. En 1992, Jerry Falwell, que todavía se adhería al viejo fundamentalismo, anunció que con la elección de Bill Clinton para la presidencia, Satanás se había liberado en Estados Unidos. Según Falwell, Clinton pretendía destruir el ejército y la nación al dejar que los gays tomaran el mando. Las órdenes médicas que permitían el aborto en las clínicas financiadas por el gobierno federal, la investigación sobre tejidos fetales y la sanción oficial de los derechos de los homosexuales eran signos de que Estados Unidos «había declarado la guerra a Dios».[131]

El 28 de febrero de 1993, esta guerra se cobró sus primeras víctimas: la agencia estadounidense de control de armas denunció a la rama davidiana de David Koresh en Waco (Texas) porque éste había dicho que estaba haciendo acopio de armas. En realidad, como muchos texanos, los davidianos (una rama de los Adventistas del Séptimo Día) poseían un arsenal impresionante, pero no parecían tener ningún plan revolucionario contra el gobierno. La ofensiva estatal estaba destinada a demostrar el poder y la legitimidad del gobierno de Estados Unidos, pero fue contraproducente. Esto condujo al acoso del FBI, al incendio de los edificios davidianos y a la muerte de ochenta hombres, mujeres y niños. Lo que quedó demostrado fue la ignorancia del gobierno con respecto a las actividades de la secta, su impotencia ante los davidianos acosados y su trágica incapacidad para controlar los acontecimientos.

Por su parte, los cristianos más extremistas se estaban preparando para luchar contra el gobierno secular. El grupo fascista Identidad Cristiana no ha sido mencionado en este libro porque había abandonado el fundamentalismo mucho tiempo antes y, en realidad, lo desaprobaba. Los miembros de Identidad rechazan la idea del «rapto», que consideran una fe desvirtuada, pero creen que deben luchar contra las fuerzas del mal durante el periodo de la tribulación. Ferozmente antisemitas, estos cristianos condenaron el apoyo fundamentalista al sionismo, que consideraban un gran pecado. Desde su punto de vista, los judíos habían usurpado el título de «pueblo elegido» de la «raza aria» y se habían apoderado de Tierra Santa, que debía haber permanecido bajo el mandato británico. Ellos no creen que las guerras de los Últimos Días tengan lugar en Oriente Próximo, sino en América. Predicen un nuevo holocausto en el cual la «raza blanca» y Estados Unidos serán aniquilados. En consecuencia, se están preparando para la catástrofe. Prevén la destrucción inminente del gobierno federal, que llaman Zionist Occupation Government [Gobierno de Ocupación Sionista] (ZOG): un gobierno que está dominado por Satanás y los judíos y dedicado a la destrucción de la nación aria. Han formado grupos militantes en rincones remotos del noroeste de Estados Unidos, donde aprenden técnicas de supervivencia, reúnen armas y municiones y se preparan para la última guerra. Algunos emprenden acciones paramilitares contra el ZOG y matan a

funcionarios estatales. Otros ponen bombas e incendian clínicas en las que se realizan abortos.[132] Este tipo de ideología inspiró el atentado con bombas de Timothy McVeigh en el edificio federal de la ciudad de Oklahoma, el 19 de abril de 1995.

Es difícil definir las actividades y los ideales de Identidad Cristiana porque no es un movimiento monolítico, sino una constelación de organizaciones afiliadas. Su número de miembros es reducido; quizá no tenga más de cien mil, y podrían ser sólo cincuenta mil.[133] Pero, como tendencia, Identidad Cristiana es alarmante. De la misma manera que los fundamentalistas más extremos, sus miembros se han retirado del mundo con desprecio y temor y planean dominarlo; ven una conspiración en todas partes y cultivan una teología del odio y el resentimiento. Pero han superado a aquello en su ideología abiertamente fascista, su odio por el gobierno de Estados Unidos y su extremo rechazo a la vida moderna. A estos grupos ya no les interesan los problemas de doctrina e infalibilidad bíblica, sino que sólo pretenden un Estado ario independiente en América. Identidad Cristiana ha desarrollado una ideología de la alienación y de terror sin paralelo en la historia norteamericana. Al igual que el movimiento Reconstrucción, esta confederación de comunidades es un indicio inquietante de cómo se puede usar la religión para expresar desesperanza, desilusión y descontento en el futuro. La elite laicista y las congregaciones tradicionales pueden pensar que la amenaza fundamentalista está declinando en Estados Unidos, pero en lo que concierne a los cristianos la guerra todavía está vigente, pues consideran que hay que destruir al gobierno federal y el conflicto seguramente continuará en el siglo XXI.

Después de todo, la religión no ha desaparecido y en algunos círculos ha llegado a ser más militante que nunca. En los tres monoteísmos, los fundamentalistas han reaccionado airadamente a los intentos de llevar la fe al ámbito de lo privado, o incluso suprimirla, y la han rescatado del olvido. Ha sido una dura lucha y la fe a menudo ha sido tergiversada, pero representa un desafío para la religión. Ahora el fundamentalismo es parte del mundo moderno. Representa una desilusión, una angustia y un resentimiento que ningún gobierno puede dejar de lado sin riesgo. Hasta la fecha, los esfuerzos para controlar a los fundamentalistas no han sido muy

exitosos. ¿Qué lecciones podríamos aprender del pasado que en el futuro nos ayuden a abordar con más creatividad los temores que alimentan el fundamentalismo?

Epílogo

Hoy no podemos practicar la religión de la misma manera que nuestros ancestros del mundo conservador premoderno, cuando los mitos y rituales de la fe ayudaban a los pueblos a aceptar las limitaciones que eran esenciales para la civilización agraria. Ahora estamos orientados hacia el futuro y las personas que nos hemos formado en el racionalismo del mundo moderno no podemos comprender fácilmente las viejas formas de la espiritualidad. En este sentido, no somos diferentes de Newton, uno de los primeros seres humanos en el mundo occidental que estaba completamente imbuido del espíritu científico y a quien le parecía imposible comprender la mitología. Sin embargo, aun cuando tratemos de practicar una religión convencional, tenemos una tendencia natural a ver la verdad como algo fáctico, histórico y empírico. Muchos hemos llegado a estar convencidos de que cuando la fe se toma con seriedad, sus mitos deben parecer históricos y operar en la práctica con toda la eficacia que espera la modernidad. Durante el turbulento siglo XX, una cantidad creciente de gente, especialmente en Europa occidental, ha rechazado la religión. Para aquellos que consideran que la razón es el único camino a la verdad, ésta es una posición fundamentada y honesta. Pero, como dirían los propios científicos, el *logos* racional no puede responder a los problemas inherentes al espíritu, que están más allá de los alcances de la indagación empírica. Frente a los horrores genocidas de nuestro tiempo, la razón no tiene nada que decir.

En consecuencia, hay un vacío espiritual en la cultura moderna que los pueblos occidentales comenzaron a percibir en una etapa preliminar de su revolución científica. Pascal retrocedió espantado ante el vacío del cosmos; Descartes veía al hombre como el único ser viviente de un universo inerte; Hobbes imaginaba que Dios se había retirado del mundo y Nietzsche declaró que había muerto: la humanidad se había desorientado y estaba avanzando hacia una nada infinita. Pero otros se sintieron emancipados por

la pérdida de la fe y liberados de las restricciones que siempre les había impuesto. Sartre, quien reconocía la ausencia de Dios en la conciencia moderna, aducía que nuestra obligación era rechazar la deidad que anulaba nuestra libertad. Albert Camus (1913-1960) creía que el rechazo de Dios permitiría a los hombres concentrar toda su atención y amor en la humanidad. Otros depositaron su fe en los ideales de la Ilustración, imaginando un futuro en el que los seres humanos llegarían a ser más racionales y tolerantes; veneraban la libertad sagrada del individuo en lugar de un Dios distante e imaginario. Crearon formas laicistas de espiritualidad, que les proporcionaron discernimiento, trascendencia y éxtasis, con lo que desarrollaron sus propias disciplinas de la mente y del espíritu.

No obstante, todavía hay una gran cantidad de gente que desea practicar la religión e intenta desarrollar nuevas formas de fe. El fundamentalismo es sólo uno de estos modernos experimentos religiosos y, como hemos visto, ha disfrutado de cierto éxito al reintroducir la religión en el mundo, pero a menudo ha perdido de vista algunos de los valores más sagrados de las religiones confesionales. Los fundamentalistas han convertido el *mythos* de su religión en un *logos* al insistir en que sus dogmas son científicamente válidos o transformar su compleja mitología en una ideología modernizada. De esta manera, han fusionado dos fuentes y estilos complementarios de conocimiento que los pueblos en el mundo premoderno habían decidido mantener separados. La experiencia fundamentalista muestra la verdad de este discernimiento conservador. Al insistir en que las verdades del cristianismo son fácticas y científicamente demostrables, el fundamentalismo protestante ha creado una caricatura de la religión y la ciencia. Los fundamentalistas judíos y musulmanes que han presentado su fe de una manera sistemática y razonada, para competir con otras ideologías seculares, también han tergiversado su tradición reduciéndola a un único objetivo mediante un proceso de selección despiadada. Como resultado, todos los fundamentalismos han desechado las doctrinas más tolerantes, integradoras y compasivas y han desarrollado teologías de odio, resentimiento y venganza. En ocasiones, esto ha conducido a una pequeña minoría a pervertir la religión y usarla para

legitimar el asesinato. Pero la mayoría de los fundamentalistas, que se oponen a estos actos de terror, suelen usar la condena y la discriminación con aquellos que no comparten sus ideas.

Sin embargo, la vehemencia fundamentalista nos recuerda que nuestra cultura moderna exige demasiado de los seres humanos. Sin duda, nos ha capacitado, nos ha abierto nuevos mundos, ha ampliado nuestros horizontes y a muchos nos ha permitido tener una vida más feliz y saludable. Pero con frecuencia ha socavado nuestra dignidad. La racionalidad ha proclamado que los seres humanos son la medida de todas las cosas y nos ha liberado de la dependencia inadecuada de un Dios sobrenatural, pero también ha revelado nuestra flaqueza, vulnerabilidad y falta de dignidad. Copérnico nos desplazó del centro del Universo y nos relegó a un papel secundario. Kant declaró que jamás podríamos estar seguros de que nuestras ideas correspondieran a alguna realidad fuera de nuestra mente. Darwin sugirió que éramos simples animales y Freud mostró que no éramos criaturas del todo racionales, sino seres humanos que estábamos a merced de las fuerzas poderosas e irracionales del inconsciente, a las que sólo se podía acceder con gran dificultad. De hecho, todo esto fue demostrado por la experiencia moderna. A pesar del culto a la razón, la historia moderna ha estado marcada por la caza de brujas y las guerras mundiales, que han sido explosiones de irracionalidad. Sin la capacidad para acceder a las regiones más profundas de la psique, que los viejos mitos, liturgias y prácticas místicas de las mejores religiones conservadoras habían proporcionado en el pasado, parece que a veces se ha perdido la razón en nuestro esforzado Nuevo Mundo. En el siglo XXI, el mito liberal de que la humanidad está progresando hacia un Estado más racional y tolerante parece tan fantástico como cualquiera de los otros mitos milenaristas que hemos considerado en este libro. Sin los límites de una verdad mítica «superior», en ocasiones la razón puede llegar a ser perversa y cometer crímenes que son tan graves como cualquiera de las atrocidades perpetradas por los fundamentalistas.

La modernidad ha sido beneficiosa, benevolente y humana, pero a veces ha sentido la necesidad de ser cruel, especialmente en sus primeras etapas. Esto ha sido más notorio en el mundo en vías de desarrollo, que ha vivido la cultura occidental moderna como imperialista, invasora y extraña.

En las naciones musulmanas que hemos considerado, el proceso de modernización ha sido muy diferente y difícil. En Occidente se ha caracterizado por la independencia y la innovación, mientras que en Egipto e Irán ha estado acompañado por la dependencia y la imitación (los reformadores e ideólogos musulmanes eran plenamente conscientes de ello). Esto modificaría el carácter de la modernidad en esos países. Si se prepara un pastel usando los ingredientes indebidos el resultado final no tendrá nada que ver con el de la receta tradicional; podría ser delicioso, aunque diferente, pero también es posible que resulte repugnante. Quizá sea mejor usar las técnicas e ingredientes que están al alcance de la mano para crear algo más aproximado a la norma, usando la destreza y la habilidad culinaria local. Los islamistas como al-Afgani, Abdu, Shariati y Jomeini querían usar los ingredientes musulmanes para crear su propia versión local y ca - racterística de un Estado moderno.

Pero para algunos occidentales, que ya no piensan en términos reli - giosos, ha sido difícil apreciar este resurgimiento de la fe, especialmen - te cuando se ha expresado de manera violenta y cruel. Con frecuencia, las sociedades modernas han llegado a dividirse en «dos naciones», una laicista y otra religiosa, que conviven dentro de las mismas fronteras, pero que no pueden hablar el mismo idioma ni ver las cosas desde el mismo punto de vista. Aquello que parece sagrado y positivo para unos es demoniaco y desconcertante para otros. Los laicistas y religiosos se sienten amenazados entre sí, y cuando surge un conflicto entre dos perspectivas inconciliables, como en el caso de Salman Rush - die, la sensación de alejamiento y separación sólo se exacerba. Ésta es una situación potencialmente peligrosa. El fundamentalismo no va a desa parecer. En algunos lugares se está afianzando mientras en otros se está volviendo más extremo. ¿Qué pueden hacer las elites seculares y liberales para conciliar estos puntos de vista y advertir la posibilidad de futuras batallas?

Es evidente que la represión y la coerción no son la respuesta, ya que, invariablemente, conducen a una reacción violenta y pueden hacer más intransigentes a los fundamentalistas o a los militantes potenciales. En Estados Unidos, el fundamentalismo protestante se hizo más reaccionario e intransigente después de la humillación en el juicio de Scopes. Las formas

más extremas del fundamentalismo sunní surgieron en los campos de concentración de Nasser y las represalias violentas del sha de Irán contribuyeron a inspirar la revolución islámica. El fundamentalismo es una fe defensiva; se anticipa a la aniquilación inminente. No es extraño que los fundamentalistas judíos, ya sean sionistas o ultraortodoxos, todavía estén obsesionados por los temores del Holocausto y la catástrofe antisemita. La represión ha penetrado profundamente en las almas de aquellos que vivieron la secularización como algo agresivo; esto ha alterado su visión religiosa, tornándola violenta e intolerante. Los fundamentalistas ven la conspiración por todas partes y a veces están poseídos por un frenesí que parece demoniaco.

Pero intentar explotar el fundamentalismo con fines seculares y pragmáticos también es contraproducente. Al-Sadat trató de congraciarse con los musulmanes de Egipto y apoyó a las organizaciones islá - micas estudiantiles para dar legitimidad a su régimen y desarrollar su propia base de poder. Al principio, Israel apoyó a Hamas como una manera de debilitar a la OLP. En ambos casos, el intento de manipular y controlar tuvo un efecto trágico y fatal para el Estado laicista. Se debería hacer una evaluación más justa y objetiva del significado de estos movimientos religiosos.

En primer lugar, es importante reconocer que estas teologías e ideologías se originan en el temor. El deseo de definir doctrinas, erigir barreras, establecer fronteras y segregar a la grey en un enclave sagrado, donde se observa estrictamente la ley, surge de ese terror a la extinción que, en un momento u otro, ha hecho creer a todos los fundamentalistas que el laicismo pretendía aniquilarlos. El mundo moderno, que suele ser tan atractivo para un liberal, a un fundamentalista le puede parecer ateo, sin sentido e incluso satánico. Si un paciente revela estas fantasías de conspiración paranoicas y vindicativas a un terapeuta, éste con seguridad le diagnosticará una neurosis o una esquizofrenia. La visión premilenarista, que considera diabólicas las instituciones más positivas de la modernidad, se inspira en fantasías genocidas y ve a la humanidad dirigiéndose hacia un horrible final, es un indicio claro del temor y la decepción que la modernidad ha infundido en muchos fundamentalistas protestantes. Hemos

visto el nihilismo que puede inspirar el programa fundamentalista. Es imposible persuadir a estas personas de la irracionalidad de sus temores o intentar erradicarlos por medios coercitivos. Una respuesta más imaginativa sería tratar de apreciar el origen de esta neurosis, aun cuando un liberal o un laicista no puedan compartir esta perspectiva fatalista.

En segundo lugar, es importante comprender que estos movimientos no son un retorno atávico al pasado; son modernos, innovadores y modernizadores. Los fundamentalistas protestantes leen la Biblia de una manera literal y racional que es muy diferente de la lectura mística y alegórica de la espiritualidad premoderna. La teoría del *vilayat al-faqih* de Jomeini fue una doctrina revolucionaria y asombrosa que rompía con siglos de tradición shií. Los pensadores musulmanes predicaron una teología de la liberación y produjeron una ideología que estaba en consonancia con los otros movimientos tercermundistas de su época. Incluso los judíos ultraortodoxos, que parecían haber vuelto la espalda a la sociedad moderna, descubrieron que su *yeshivah* era una institución voluntarista, esencialmente moderna. Adoptaron un nuevo rigor en su observancia de la Torah y aprendieron a manipular el sistema político, con lo que adquirieron más poder que el que habían tenido los judíos religiosos durante casi dos milenios.

Hemos visto que en todas partes la religión a menudo ha ayudado a los pueblos a adaptarse a la modernidad. Los seguidores de Shabbetai Zevi, los metodistas, los cuáqueros y los místicos islámicos ayudaron a judíos, cristianos y musulmanes a prepararse para un cambio importante y les dieron un contexto en el cual podrían desarrollar las nuevas ideas. Los norteamericanos que rechazaban el deísmo de los padres fundadores de la república fueron preparados para la lucha revolucionaria por el Gran Despertar. Los musulmanes también desarrollaron una apreciación de los ideales modernos, como la separación de la religión y la política, por medio de la dinámica de su propia espiritualidad. En Europa, el laicismo y la racionalidad científica se consideraban al principio como nuevas maneras de ser religioso. Algunos de los movimientos más recientes que hemos considerado también se han estado modernizando. Hasan al-Banna, Shariati e incluso Jomeini trataron de introducir a los musulmanes en la modernidad

dentro de un contexto islámico, más familiar para ellos que las ideologías importadas de Occidente. Sólo así podían «volver a ser ellos mismos», ayudar a aquellos que habían quedado forzosamente al margen del proceso modernizador y dar un sentido a las instituciones como el gobierno representativo y el sistema democrático. Esto también fue un intento de introducir la modernidad en el ámbito de lo sagrado. La religión premoderna siempre había considerado el *mythos* y el *logos* como complementarios. Los reformadores islámicos introdujeron las tareas pragmáticas de gobierno dentro de una estructura religiosa y mística.

Esto también fue parte de la rebelión fundamentalista contra la hegemonía del laicismo. Fue una manera de reinsertar a Dios dentro del mundo político del que había sido excluido. Los fundamentalistas han rechazado, de diferentes maneras, las separaciones de la modernidad (entre Iglesia y Estado, entre lo secular y lo profano) e intentaron restablecer una integridad perdida. Los sionistas religiosos «se rebelaron contra la rebelión» de los sionistas laicos, que habían declarado su independencia de la religión. Querían tener un mayor contacto con Dios y la Torah que el que habían tenido en la Diáspora. Jomeini y Shariati insistían en que era imposible excluir lo sagrado de la política; al-Qutb condenó la irreligiosidad del régimen laicista en Egipto, que llamaba *yahili*. Aquellos que no estaban completamente imbuidos del racionalismo secular de la modernidad todavía eran conscientes de la dimensión intangible de la existencia y querían reflejarla en la forma de gobierno. No creían que eso les impidiera ser modernos, aunque reconocían tácitamente que significaría una ruptura con algunos de los viejos aspectos conservadores de la religión premoderna. La reforma fundamentalista de la fe significaba que el activismo, que hasta entonces había sido ateo, ahora se considerara crucial. Los sionistas religiosos y los fundamentalistas cristianos y musulmanes insistían en la necesidad de dinamismo y de una transformación revolucionaria en consonancia con el impulso progresista y pragmático de la sociedad moderna.

Esta batalla por Dios era un intento de llenar el vacío espiritual de una sociedad basada en el racionalismo científico. En lugar de vilipendiar a los fundamentalistas, el poder laicista se podría haber beneficiado con una

evaluación previsora de sus contraculturas. Las comunidades de Shukri Mustafa eran una imagen inversa de la política de «puertas abiertas» de al-Sadat; los imperios caritativos creados por los Hermanos Musulmanes y las medidas prácticas tomadas por los miembros de las *yamaat* pusieron de relieve la falta de interés del gobierno por los pobres, un valor que es crucial en el islam. La popularidad y la influencia de estos movimientos mostraban que el pueblo de Egipto todavía deseaba ser religioso, a pesar de la tendencia laicista. Lo mismo sucedió con el culto de Jomeini en Irán: mientras se aceleraba la confrontación con el régimen, Jomeini adoptó cada vez más las características de los imames, ofreciendo una alternativa personal al despotismo del sha, que era claramente atractiva para muchos iraníes. De un modo similar, la *yeshivah* judía significó un contraste con la naturaleza pragmática de la educación laica; en una sociedad en la que Dios y su ley parecían haber sido olvidados, los alumnos de la *yeshivah* se educaban para tener un encuentro con lo divino, no sólo para adquirir información útil, y el estudio de la Torah era más importante que nunca para sus vidas. Cuando los fundamentalistas crearon estas sociedades alternativas, estaban mostrando su desilusión de una cultura que no podía adaptarse con facilidad a lo espiritual.

Pero esta campaña para devolver a la sociedad su carácter sagrado también llegó a ser violenta y perversa. Carecía de la compasión que todas las religiones consideran esencial para la vida espiritual y para toda experiencia mística. En cambio, predicó una ideología de la exclusión, el odio e incluso la violencia. Sin embargo, los fundamentalistas no han tenido el monopolio de la agresión. Sus movimientos han evolucionado con frecuencia en una relación dialéctica con un laicismo agresivo, que no ha mostrado suficiente respeto por la religión y sus adeptos. A veces, los laicistas y los fundamentalistas parecen atrapados en una espiral de hostilidad y recriminación. Si bien los fundamentalistas deben desarrollar una visión más compasiva de sus enemigos para ser fieles a sus tradiciones religiosas, los laicistas también necesitan ser más fieles a la benevolencia, la tolerancia y el respeto por la humanidad que caracterizan a la cultura

moderna y abordar de una manera más comprensiva los temores, las angustias y necesidades que experimentan los fundamentalistas y que ninguna sociedad puede dejar de lado sin riesgo.

Apéndices

Glosario

Agudat Israel (hebreo). Unión de Israel, partido político de los judíos ortodoxos fundado en 1912.
Ajbar (árabe). Tradiciones de los profetas e imames.
Alam al-Mithal (árabe). El mundo de las imágenes puras, es decir, el mundo de la psique humana, que es la fuente de la experiencia visionaria de los musulmanes místicos y el foco de la imaginación creativa.
Aliyyah (hebreo). Elevación hasta el nivel más exaltado del ser. Los sionistas usaban este término para la migración desde la Diáspora, es decir, hacia Tierra Santa.
Anticristo. El falso profeta cuyo advenimiento presagiará los Últimos Días, de acuerdo con algunos de los autores del Nuevo Testamento. El Anticristo será un impostor verosímil, que conducirá a la mayoría de los cristianos a la apostasía y será vencido por Cristo en las batallas profetizadas en el Apocalipsis.
Apocalipsis. Título del último libro del Nuevo Testamento, atribuido a san Juan, que describe la visión de los Últimos Días.
Ashura (árabe). Décimo día del mes de *muharram*, aniversario del martirio de Husain –nieto del profeta Mahoma– en Kerbala (Iraq).
Askenazi. Judío del centro y el este de Europa, generalmente asociado con la cultura germánica y el *yiddish*, a diferencia de los judíos sefardíes procedentes de la península ibérica y Oriente Próximo.
Avodah (hebreo). Trabajo, labor. En los tiempos bíblicos era el término aplicado al oficio religioso en el Templo.
Awqaf (árabe). Donaciones piadosas en usufructo para un edificio religioso o una institución benéfica.
Ayatolá (árabe). De *ayat Allah*, «el signo de Dios». Título honorífico de un *muytahid* importante.
Baptista. Congregación calvinista que se separó de la religión protestante inglesa para formar una secta independiente en la tercera década del siglo XVII. Los creyentes eran bautizados de adultos, una vez que habían hecho una profesión de fe.
Batin (árabe). Dimensión oculta de la existencia y de la religión, que no se puede percibir a través de los sentidos ni por medio del pensamiento racional, pero que es posible discernir en las disciplinas intuitivas místicas.
Bazari (árabe). Miembro de la clase comerciante y artesanal del bazar.
Bey (turco). Comandante o general del ejército otomano.
Bida (árabe). Innovación o desviación de la práctica o creencia islámica.
Cábala. Tradición mística judía.
Cadí (árabe). Juez que administra la Sharia.
Chalutz (hebreo). Pionero sionista.
Congregacionalista. Iglesia formada por los calvinistas que afirman la autonomía de la congregación local y se niegan a aceptar el control de una elite religiosa. Sus miembros se relacionan mediante un pacto de lealtad y beneficio mutuo. Perseguidos en Inglaterra a comienzos del siglo

XVII, muchos congregacionalistas se refugiaron en los Países Bajos y en las colonias americanas. La Iglesia congregacionalista llegó a ser especialmente fuerte en Nueva Inglaterra (Estados Unidos).

Corán (árabe). *Qur'an*, recitación. Escritura de inspiración divina que fue revelada al profeta Mahoma.

Devequt (hebreo). Conocimiento místico de Dios, la conciencia perpetua de lo divino, que en el jasidismo es alcanzable solamente por medio del *tzadik* (hombre justo).

Diáspora. Comunidades judías dispersas fuera de Palestina. También llamada *galut* (exilio hebreo).

Diwan (árabe). Plural, *dawawin*. En el Imperio otomano, la cámara de audiencias del sultán o sus gobernadores provinciales, donde se administraba justicia.

Edha Jaredit (hebreo). Comunidad de ultraortodoxos *(haredim)* en Jerusalén.

Ein Sof (hebreo). Sin fin. Término cabalístico para designar la esencia o naturaleza divina, que es inaccesible para la humanidad, pero que se ha revelado en la Creación y en las diez emanaciones sucesivas *(sefiroth)* que adaptan lo Supremo a la comprensión limitada de los seres humanos.

Escatología. Conocimiento del destino último del hombre y del Universo. Doctrinas y creencias concernientes al fin de la historia, que incluyen el mesianismo, el Juicio Final y el triunfo final de la fe.

Fallahin (árabe). Campesinado egipcio.

Falsafa (árabe). Movimiento filosófico esotérico que trató de conciliar la religión revelada del Corán con el racionalismo griego de Platón y Aristóteles.

Fatwa (árabe). Opinión o decisión legal formal de un erudito religioso en materia de ley islámica.

Fedayin (árabe). Combatientes por la libertad.

Fiqh (árabe). Jurisprudencia islámica, estudio y aplicación del código de leyes sagradas del islam.

Gajélet (hebreo). Brasas Ardientes, nombre adoptado por los jóvenes estudiantes ortodoxos que llegaron a ser el grupo de origen del sionismo religioso fundamentalista, cuya ideología se basaba en las enseñanzas del rabino Zevi Yehuda Kook.

Galut (hebreo). Exilio.

Gaón (hebreo). Erudito judío y autoridad religiosa de alto rango.

Gayb (árabe). Lo invisible, sagrado o trascendente.

Gazi (árabe). Plural, *guzat*. Campaña o invasión militar.

Guluww (árabe). Exageración, especulación extrema que sobredimensiona algunos aspectos de una doctrina, especialmente en el shiísmo primitivo.

Gush Emunim (hebreo). Bloque de los Creyentes, grupo de presión sionista fundado por judíos religiosos y secularistas para promover los asentamientos en el territorio ocupado por Israel en la guerra de junio de 1967.

Habad (hebreo). Acrónimo de *hokhmah* (sabiduría), *binah* (inteligencia) y *daath* (conocimiento). Nombre dado al movimiento jasidista fundado por el rabino Shneur Zalman a finales del siglo XVIII, que después se estableció en Lubavitch (Rusia). Por este motivo, la secta también es conocida como jasidismo de Lubavitch.

Hadiz (árabe). Tradición. Noticias documentadas de las enseñanzas y acciones del profeta Mahoma, que han sido transmitidas a la posteridad por sus discípulos y los miembros de su familia.

Halajah (hebreo). Sistema legal judío basado en los 613 preceptos divinos que se encuentran en la Torah, en el vasto compendio de la ley desarrollada posteriormente y en el Talmud.

Haskalah (hebreo). Ilustración, movimiento intelectual iniciado por Moses Mendelssohn en el siglo XVIII que intentó promover los valores de la Ilustración europea en el judaísmo e integrar a los judíos dentro de la cultura europea dominante.

Hayy (árabe). La peregrinación a La Meca.

Hiyra (árabe). Migración, término referido originalmente a la migración del profeta Mahoma y sus discípulos desde La Meca hasta Medina en 632, el primer año del calendario musulmán. El término ha sido adoptado por los fundamentalistas musulmanes para describir el alejamiento de una sociedad que, según ellos, ha renunciado al islam.

Imam (árabe). Guía espiritual. En el islam sunní, un imam conduce las oraciones de la congregación musulmana. En el islam shií, el término describe también a los descendientes del profeta Mahoma, quienes poseían el conocimiento divino y eran los únicos guías infalibles de los creyentes.

Infitah (árabe). Política de apertura o liberación económica egipcia emprendida en 1972.

Irfan (árabe). Conocimiento esotérico. Término utilizado por sufíes y shiíes.

Islah (árabe). Reforma. Movimiento inspirado por Ibn Taymiyya para renovar a la comunidad islámica volviendo a los valores esenciales del Corán y la Sunna.

Islam (árabe). Sometimiento a la voluntad de Dios. Un musulmán es un individuo que se ha sometido a las leyes divinas y fundamentales de la existencia. Las dos principales ramas del islam son la sunní, mayoritarios, y la shií.

Islam shií. Forma minoritaria del islam, que teológicamente no difiere de la forma mayoritaria, el islam sunní, pero sus adeptos creen que un descendiente del profeta Mahoma debería liderar a la comunidad musulmana. Sus practicantes se llaman musulmanes shiíes y veneran a una serie de líderes divinamente inspirados que descienden del Profeta a través de su primo y yerno Ali ibn Abi Talib. El término colectivo del movimiento es la Shiah, el «partido» de Ali.

Islam sunní. Rama mayoritaria del islam, cuyo nombre deriva de la Sunna (Tradición del Profeta). Al proclamarse vencedores sobre los shiíes, se autodenominaron sunníes o continuadores de la Tradición del Profeta, es decir, representantes de la «ortodoxia» del islam.

Iymah (árabe). Consenso de la comunidad musulmana que da legitimidad a una decisión legal.

Iytihad (árabe). Esfuerzo de interpretación racional o uso creativo de la razón para aplicar la Sharia a las circunstancias contemporáneas. En el siglo XIV, la mayoría de los musulmanes decidieron que las «puertas» del *iytihad* estaban cerradas y que los sabios debían depender no de sus propios discernimientos, sino de las decisiones legales de las autoridades del pasado. Sin embargo, el islam shií no cerró las «puertas» del *iytihad*.

Jaredim (hebreo). «Los que tiemblan», nombre que designa a los judíos ultraortodoxos.

Jasidismo. Movimiento místico fundado en el siglo XVIII por Israel ben Eliezer, el Maestro del Buen Nombre (Baal Shem Tov).

Jenízaros. Nuevos soldados. Cuerpo militar de elite del Imperio otomano, reclutado entre los jóvenes cristianos de los Balcanes que eran convertidos al islam.

Kaaba (la). Santuario cúbico situado en el centro de la gran mezquita de La Meca, el lugar más sagrado en el mundo islámico.

Kawannah (hebreo). Plural, *kawwanot*. Concentración. Disciplina contemplativa, como la meditación sobre las letras que componen el Divino Nombre, en la espiritualidad judía.

Kehillah (hebreo). Grupo gobernante en una de las comunidades judías en la diáspora europea.

Kerbala. La llanura en los alrededores de Kufa, en Iraq, donde Husain, el tercer imam shií –nieto del profeta Mahoma–, fue asesinado por las tropas omeyas en el año 660 de nuestra era. Hoy Kerbala es una de las ciudades sagradas de los musulmanes shiíes y un lugar de peregrinación.

Kibbutz (hebreo). Plural, *kibbutzim*. Comuna agraria sionista organizada sobre la base de principios socialistas.

Knesset (hebreo). Parlamento del Estado de Israel.

Logos (griego). Palabra. Discurso racional, lógico o científico.

Madrasa (árabe). Plural, *madaris*. Universidad o seminario islámico, cuyos estudios se concentran en las ciencias jurídicas musulmanas.

Mahdi (árabe). El enviado de Dios que ha de venir al final de los tiempos para instaurar el reino de la justicia.

Mameluco. Esclavo. Cuerpo de esclavos circasianos que fundaron una dinastía en Oriente Próximo en el siglo XIII, pero que fueron derrotados por los otomanos en el XVI. Sin embargo, en Egipto, los mamelucos conservaron de facto el control de la nación hasta que fueron vencidos por Muhammad Ali en el siglo XIX.

Marja al-Taqlid (árabe). Modelo de imitación. Título otorgado a los *muytahid* de más alto rango, cuyas resoluciones se aplican a todos los shiíes que reconocían su autoridad.

Marrano. Término despectivo que se aplicaba a los judíos españoles, y a sus descendientes, que habían sido forzados a convertirse al cristianismo.

Maskilim (hebreo). Singular, *maskil*. Ilustrados, judíos adeptos a la Haskalah.

Maylis (árabe y persa). Parlamento, Asamblea.

Milenio. El periodo de mil años de paz y justicia que algunos cristianos creen que vendrá al final de la historia humana y estará seguido por el Juicio Final. Los cristianos basan esta creencia en una interpretación literal de las predicciones de los profetas hebreos y algunos de los autores del Nuevo Testamento.

Mitnaggedim (hebreo). Oponentes. El término fue usado originalmente por el jasidismo para describir a sus enemigos. Ahora se refiere a los judíos ultraortodoxos de ascendencia lituana, quienes basan su espiritualidad en el estudio de la Torah, más que en la oración mística.

Mufasala (árabe). Separación o segregación musulmana del paganismo.

Muftí (árabe). Máxima autoridad entre los ulemas con capacidad para emitir una *fatwa*.

Mulá (árabe). Maestro. Término que se utiliza en Irán y Asia Central para designar a los doctores o dignatarios religiosos.

Muytahid (árabe). Jurisconsulto musulmán, a quien se considera capaz de ejercer el esfuerzo de interpretación racional de las fuentes sagradas *(iytihad)*.

Muyahidin (árabe). Los que luchan en defensa del islam.

Mythos (griego). Mito. Palabra derivada, como los términos «misterio» y «misticismo», del griego *musteion*: cerrar los ojos o la boca. Forma de conocimiento que tiene su origen en el silencio y el discernimiento intuitivo, que da un sentido a la vida pero que no se puede explicar en términos racionales. En el mundo premoderno, el conocimiento mítico se consideraba complementario del *logos*.

Neoortodoxia. Movimiento judío fundado en el siglo XIX por el rabino Samuel Raphael Hirsch, que intentó combinar la ortodoxia tradicional con algunos de los discernimientos de la modernidad.

Neturey Qarta (arameo). Guardianes de la Ciudad, secta judía ultraortodoxa que considera al sionismo y el Estado de Israel como pecaminosos.

Pilares del islam. Las cinco prácticas obligatorias del islam, que comparten todos los musulmanes: la profesión de fe en la unicidad de Dios y en Mahoma *(sahada)*, la oración diaria *(al-sala)*, el ayuno durante el mes de Ramadán *(sawm al-Ramadan)*, la limosna *(al-zakat)* y la peregrinación *(hayy)*.

Posmilenarismo. La creencia escatológica en que Jesús volverá después de que los cristianos hayan establecido, por sus propios esfuerzos, el milenio. Al término de esta era de mil años de paz y justicia, Jesús vendrá a la Tierra y presidirá el Juicio Final.

Premilenarismo. La creencia fundamentalista en que Jesús volverá a la Tierra antes del milenio. La sociedad humana será tan depravada que Dios se verá obligado a intervenir. Enviará a Jesucristo y, después de que éste haya librado las batallas profetizadas en el Apocalipsis, establecerá su reino y gobernará la Tierra durante mil años. Al cabo de este periodo, tendrá lugar el Juicio Final, que cierra la última etapa de la historia humana.

Presbiterianismo. Forma del calvinismo que se originó en Escocia y que está comprometida con la reforma constante; es una fe basada en la Biblia, con el gobierno de los ancianos (presbíteros), en lugar de los sacerdotes, y la participación de todos los miembros de la Iglesia.

Puritanos. Miembros de la Iglesia anglicana que a mediados del siglo XVI se rebelaron para expresar su insatisfacción contra el dominio isabelino de la religión y volver a una forma más pura del protestantismo, en contraste con las prácticas «papistas» de la Iglesia anglicana.

Rapto. Doctrina fundamentalista cristiana que mantiene que los elegidos serán salvados de los horrores de los Últimos Días y en un «rapto» ascenderán al cielo con Cristo en espera del milenio.

Rashidun (árabe). Los cuatro califas «legítimamente guiados» que fueron compañeros y sucesores inmediatos del profeta Mahoma: Abu Baqr, Umar, Utman y Ali ibn Abi Talib. Los musulmanes sunníes consideran a los *rashidun* los únicos soberanos que gobernaron en total conformidad con los principios islámicos. Sin embargo, los shiíes no reconocen a los primeros tres *rashidun*, sino a Ali ibn Abi Talib como su primer imam.

Rawda (árabe). Recitación ritual que lamenta el martirio de Husain, el tercer imam shií.

Reforma del judaísmo. Movimiento religioso del siglo XIX que intentó racionalizar y reinterpretar el judaísmo a la luz del pensamiento, los valores y la cultura occidentales. Hoy los judíos de la reforma difieren sustancialmente de los ortodoxos en su interpretación de la revelación que consideran como progresiva y evolutiva y, por lo tanto, permite diferentes interpretaciones cambiantes de la Torah.

Rosh yeshivah (hebreo). Director de una *yeshivah*.

Sefardíes. Originariamente el término se usaba para designar a los judíos que se habían exiliado de la península Ibérica; después, se extendió a los judíos de Oriente Próximo para distinguirlos de los judíos europeos, askenazis.

Shabbetai, seguidores de. Movimiento judío del siglo XVII basado en la creencia de que el sabio y místico Shabbetai Zevi (1626-1676) era el Mesías; se extinguió a comienzos del siglo XX.

Sharia (árabe). «El camino a la fuente.» Jurisprudencia derivada del Corán y la Sunna. Esta legislación, de inspiración divina, se considera la única opción correcta para la vida y regula cada aspecto de la existencia de un musulmán.

Shejinah (hebreo). La Presencia divina sobre la Tierra. En algunas formas de la cábala, la Shejinah se representa como una mujer trágicamente separada de la Esencia divina (Ein Sof) y exiliada con los seres humanos en el mundo material.

Shura (árabe). Consulta. Principio establecido en el Corán que reclama a los gobernantes que consulten a la comunidad que gobiernan.

Sufí, sufismo. Del árabe *tasawuuf*. Tradición mística del islam sunní.

Sunna (árabe). Tradición. Los hábitos y las prácticas religiosas del profeta Mahoma, que fueron transmitidos a la posteridad por sus compañeros y familia, y se consideran la norma ideal islámica. Junto con el Corán, la Sunna se considera fuente sagrada.

Talmud (hebreo). Estudio, enseñanza. La obra que contiene las opiniones y declaraciones de los rabinos de Palestina y Babilonia, y de sus intérpretes, desde el siglo I hasta el siglo V de nuestra era.

Taqiyyah (árabe). Disimulo. Principio de protección que permite al creyente musulmán ocultar su fe o creencias en circunstancias que considera amenazantes.

Taqlid (árabe). Conservación de la tradición. Respeto por las autoridades del pasado, aceptación de los juicios legales existentes de las cuatro escuelas de ley islámica o de las decisiones legales de un *faqih* o *muytahid* reconocido.

Tawhid (árabe). Unicidad de Dios. Proclamación del principio monoteísta de que no existe más que un solo Dios.

Taydid (árabe). Renovación. Movimiento de reforma que predica devolver su pureza al islam volviendo al Corán y la Sunna para reinterpretarlas, y rechaza toda la legislación y práctica posterior.

Taziyeh (árabe). Drama de la pasión shií que describe el martirio de Husain.

Tefil·lin (hebreo). Filacterias, pequeñas cajas de piel que contienen las Palabras de la Shema: «¡Oye, Israel! ¡El Señor es Dios, el Señor es único!», y que los varones judíos, de acuerdo con el Deuteronomio 6:4-9, llevan en la frente y el brazo izquierdo durante las oraciones matinales.

Tiqqún (hebreo). Restauración. Proceso redentor descrito en la espiritualidad cabalista, mediante el cual las plegarias, los rituales y la fidelidad devota a la ley terminarán con el exilio de la Shejinah y restaurarán la unidad de todas las cosas con la esencia divina.

Torah. Enseñanza. El término se refiere al Pentateuco, los cinco primeros libros de la Biblia, y a la Ley de Moisés.

Tsimtsum (hebreo). Retiro. En la cábala luriana, el Dios inaccesible e infinito, que los cabalistas llamaban Ein Sof («sin fin»), tenía que retirarse y dejar libre, como fuera, una región dentro de sí mismo para dar espacio al cosmos material.

Ulema (árabe). Sabio. Autoridad religiosa, tanto en el islam sunní como en el shií, que posee el conocimiento de las ciencias islámicas.

Umma (árabe). Comunidad musulmana.

Usuli (árabe). Escuela del islam shií que obtuvo el predominio en Irán a comienzos del siglo XVIII. Los usulíes declararon que todos los shiíes debían acatar las resoluciones legales de un *muytahid* y emular su conducta religiosa, en lugar de depender de su propio juicio.

Vilayat al-faqih (árabe). En persa, *velayat-e faqih*. Gobierno del jurisconsulto. Teoría elaborada por el ayatolá Ruhollah Jomeini a comienzos de la década de 1970, con la que aducía que un *faqih* debería ser el jefe de Estado para asegurar el sometimiento de la sociedad a la voluntad de Dios. Su aplicación fue una desviación revolucionaria de la ortodoxia shií.

Yahiliyyah (árabe). Era de la ignorancia. Término con el que se designa el periodo preislámico.

Yamaat al-islamiyya (árabe). Agrupaciones islámicas. Organizaciones estudiantiles islámicas que se desarrollaron en Egipto durante los años setenta.

Yeshivah (hebreo). Plural, *yeshivot*. Término que deriva del verbo «sentarse». Escuela religiosa judía en la que los alumnos emprenden un estudio extensivo del Talmud y otros textos rabínicos.

Yihad (árabe). Esfuerzo. Este término generalmente se aplica a un esfuerzo interno para reformar los malos hábitos o conductas en la comunidad islámica o dentro del individuo. Se usa también de un modo más específico para describir la resistencia o lucha en defensa del islam.

Zaddiq (hebreo). Hombre virtuoso. En el jasidismo, alguien que ha adquirido el arte del conocimiento místico *(devequt)* y puede dar a sus seguidores un acceso a lo divino.

Zahir (árabe). La «manifestación» externa de Dios y el mundo exterior; también, el significado literal de los textos sagrados, en oposición a la dimensión oculta de la existencia *(batin)*.

Zakat (árabe). «Purificación.» Dar una parte de lo que se posee para purificar y legitimar lo que se conserva para uno mismo.

Bibliografía

Abidi, A., *Jordan: A Political Study*, Londres, 1965.
Ahlstrom, Sidney E., *A Religious History of the American People*, Garden City (Nueva York), 1972.
Ahmad, Jalal al-, *Occidentosis: A Plague from the West*, Berkeley (California), 1984.
Ahmed, Akbar S., *Postmodernism and Islam, Predicament and Promise*, Londres y Nueva York, 1972.
Ahmed, Leila, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven (Connecticut) y Londres, 1992.
Akhavi, Shahrough, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*, Albany (Nueva York), 1980.
Alatus, Syed H., *Intellectuals in Developing Societies*, Londres, 1977.
Algar, Hamid, *Religion and State in Iran, 1785-1906*, Berkeley (California), 1969.
—, *Mirza Malkum Khan: A Biographical Study of Iranian Modernism*, Berkeley (California), 1973.
Altmann, Alexander, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*, Universidad de Alabama, 1973.
—, *Essays in Jewish Intellectual History*, Hanover (Nueva York), 1994.
Amir-Moezzi, Mohammed Ali, *The Divine Guide in Early Shiism: The Sources of Esotericism in Islam*, Albany (Nueva York), 1994.
Ammerman, Nancy T., *Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World*, New Brunswick (Nueva Jersey), 1987.
Andrews, Samuel J., *Christianity and Anti-Christianity in Their Final Conflict*, Chicago, 1937.
Annesley, George, *The Rise of Modern Egypt: A Century an a Half of Egyptian History, 1798-1957*, Durham (Reino Unido), 1994.
Appleby, R. Scott (ed.), *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders of the Middle East*, Chicago, 1997.
Aran, Gideon, «The Roots of Gush Emunim», *Studies in Contemporary Jewry* 2, 1986.
Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, 1958 [trad. esp.: *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1998].
—, *On Revolution*, Nueva York, 1963 [trad. esp.: *Sobre la revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 1988].
Avineri, Schlomo, *The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State*, Londres, 1981.
Avishai, Bernard, *The Tragedy of Zionism: Revolution and Democracy in the Land of Israel*, Nueva York, 1985.

Baer, Y., *History of the Jews in Christian Spain*, Filadelfia, 1961 [trad. esp.: *Historia de los judíos en la España cristiana*, Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1998].
Baker, George W., y Dwight W. Chapman (eds.), *Men and Society in Disaster*, Nueva York, 1902.
Bakker, Jim, y Robert Paul Lamb, *Move That Mountain*, Plainfield (Nueva Jersey), 1976.
Bakker, Tammy, y Cliff Dudley, *I Gotta Be Me*, Harrison (Arkansas), 1978.

—, *Run to the Roar*, Harrison (Arkansas), 1980.
Baring, Evelyn, Lord Cromer, *Modern Egypt*, Nueva York, 1908.
Barkett, Larry, *Your Finances in Changing Times*, Chicago, 1975.
Barkun, Michael, *Disaster and the Millennium*, New Haven y Londres, 1974.
—, «Divided Apocalypse: Thinking About the End in Contemporary America», *Soundings*, 66:3, 1983.
—, *Religion and the Racist Right: The Origins of the Christian Identity Movement*, Chapel Hill (Carolina del Norte), 1994.
Baron, Salo Wittmayer, *A Social and Religious History of the Jews*, Nueva York, 1952.
Barr, James, *Fundamentalism*, Filadelfia, 1978.
Bauman, Zygmunt, *Modernity and the Holocaust*, Ithaca (Nueva York), 1989 [trad. esp.: *Modernidad y holocausto*, Sequitur, Madrid, 1997].
Bayat, Mangol, *Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran*, Syracuse (Nueva York), 1982.
Beinart, Haim, *Conversos on Trial: The Inquisition en Ciudad Real*, Jerusalén, 1981 [trad. esp.: *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*, Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1983].
Bellah, Robert N., y Phillip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, San Francisco, 1980.
Berger, Peter L., *The Social Reality of Religion*, Londres, 1969.
Berthoff, Rowland, y John M. Murrin, «Feudalism, Communalism, and the Yeoman Freeholder: The American Revolution Considered as a Social Accident», en Stephen G. Kurtz y James H. Hutson (eds.), *Essays on The American Revolution*, Chapel Hill (Carolina del Norte), 1973.
Bloch, Ruth H., *Visionary Republic: Millennial Themes in American Thought, 1756-1800*, Cambridge (Reino Unido), 1985.
Bloom, Harold, *The American Religion: The Emergence of the Post-Christian Nation*, Nueva York, 1992.
Bollier, D., *Liberty and Justice for Some: Defending a Free Society from the Radical Right's Holy War on Democracy*, Washington D.C., 1982.
Bonomi, Patricia U., *Under the Cope of Heaven: Religion, Society and Politics in Colonial America*, Nueva York y Oxford, 1986.
Boone, Kathleen C., *The Bible Tells Them So: The Discourse of Protestant Fundamentalism*, Londres, 1990.
Borujerdi, Mehrzad, *Iranian Intellectual and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, Syracuse (Nueva York), 1996.
Bossy, John, *Christianity and the West, 1400-1700*, Oxford y Nueva York, 1985.
Boyer, Paul, *When Time Shall Be No More: Prophecy and Belief in Modern American Culture*, Cambridge (Massachusetts) y Londres, 1992.
Brinton, Crane, *The Anatomy of Revolution*, Nueva York, 1950.
Brookes, James, *Maranatha, or The Lord Cometh*, Nueva York, 1889.
Brooks, Pat, *The Return of the Puritan*, Fletcher (Carolina del Norte), 1979, 2.ª ed.
Brown, Jerry Wayne, *The Rise of Biblical Criticism in America, 1800-1870: The New England Scholars*, Middletown (Connecticut), 1969.
Brown, L. Carl, y Norman Itzkowitz (eds.), *Psychological Dimensions of Near Eastern Studies*, Princeton (Nueva Jersey), 1977.
Browne, E.G., «The Babis of Persia», *Journal of the Royal Asiatic Society* 21, 1889.
—, *A Year Amongst the Persian*, Cambridge (Reino Unido), 1927.

Bruce, Steve, *The Rise and Fall of the New Christian Right: Conservative Protestant Politics in America 1978-1988*, Oxford y Nueva York, 1900.
Buber, Martin, *Jewish Mysticism and the Legend of Baal Shem*, Londres, 1932.
—, *Hasidism and Modern Man*, Nueva York, 1958.
Buckley, Michael J., *At the Origins of Modern Atheism*, New Haven (Connecticut) y Londres, 1987.
Bull, Hedly, *The Anarchic Society: A Study of Order in World Politics*, Nueva York, 1977.
Butler, Jon, *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People*, Cambridge (Massachusetts) y Londres, 1990.

Cameron, Euan (ed.), *Early Modern Europe*, Oxford (Reino Unido), 1999.
Cantor, Norman, *The Sacred Chain: A History of the Jews*, Nueva York, 1994.
Caplan, Lionel (ed.), *Studies in Religious Fundamentalism*, Albany (Nueva York), 1987.
Cassirer, Ernst, *The Philosophy of Enlightenment*, Princeton (Nueva Jersey), 1951 [trad. esp.: *La filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993].
Chadwick, Owen, *The Victorian Church*, Londres, 1970.
—, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge (Reino Unido), 1975.
Chelkowski, Peter J. (ed.), *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*, Nueva York, 1979.
Chilton, David, *Paradise Restored: A Biblical Theology of Dominion*, Fort Worth (Texas), 1985.
Choueiri, Youssef M., *Islamic Fundamentalism*, Londres, 1990.
Clarke, J.F., *Voices Prophesying War: Future Wars 1763-3749*, Oxford y Nueva York, 1992, 2.ª ed.
Clifford, James A., y G.E. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley y Londres, 1986.
Cohn, Norman, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millennarians and Mystical Anarchist of the Middle Age*, Londres, 1957 [trad. esp.: *En pos del milenio: revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Alianza Editorial, Madrid, 1997].
—, *Europe's Inner Demons*, Londres, 1976 [trad. esp.: *Los demonios familiares de Europa*, Alianza Editorial, Madrid, 1987].
—, *Cosmos, Chaos and the World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*, New Haven (Connecticut) y Londres, 1993 [trad. esp.: *El cosmos, el caos y el mundo venidero*, Crítica, Barcelona, 1995].
Cole, Edwin Louis, *Maximized Manhood: A Guide for Family Survival*, Springdale (Pennsylvania), 1982.
Colwell, Stephen, *The Position of Christianity in the United States, in Its Relations with Our Political Institutions and Especially with Reference to Religious Instruction in the Public Schools*, Nueva York, 1853.
Cooper, John, Ronald L. Nettler y Mohamed Mahmoud (eds.), *Islam and Modernity: Muslim Intellectual Respond*, Londres y Nueva York, 1998.
Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, Londres, 1970 [trad. esp.: *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi*, Destino, Barcelona, 1993].
Cox, Harvey, *The Secular City: A Celebration of Its Liberties and an Invitation to Its Disciplines*, Nueva York, 1965 [trad. esp.: *La religión en la ciudad secular*, Sal Terrae, Santander, 1985].
—, *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, Nueva York, 1995.
Cromartie, Michael (ed.), *No Longer Exiles: The Religious New Right in American Politics*, Washington D.C., 1993.

Cuddihy, John Murray, *The Ordeal of Civility: Freud, Marx, Lévi-Strauss and the Jewish Struggle with Modernity*, Boston, 1974.

Darby, John N., *The Hopes of the Church of God in Connexion with the Destiny of the Jews and the Nations as Revealed in Prophecy*, Londres, 1842, 2.ª ed.
—, *Lectures on the Second Coming*, Londres, 1909.
Davis, Joyce M., *Between Jihad and Salaam: Profiles in Islam*, Nueva York, 1997.
Delumeau, Jean, *Catholicism between Luther and Voltaire: A New View of The Counter Reformation*, Londres y Filadelfia, 1977 [trad. esp.: *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Labor, Barcelona, 1977].
De Nerval, Gérard, *Oeuvres*, Beguin y Richter, París, 1952.
De Vos, Richard, *Believe*!, Old Tappan (Nueva Jersey), 1976.
Djaït, Hichem, *Europe and Islam: Cultures and Modernity*, Berkeley (California), 1985 [trad. esp.: *Europa y el Islam*, Ediciones Libertarias-Prodhufi, Madrid, 1990].
Dobson, Ed, y Ed Hindson, *The Seduction of Power*, Old Tappan (Nueva Jersey), 1988.
Dobson, James, *Dare to Discipline*, Nueva York, 1977.
Donovan, John B., *Pat Robertson: The Authorized Biography*, Nueva York, 1988.
Douglas, Mary, y Steven Tipton (eds.), *Religion and America: Spiritual Life in a Secular Age*, Boston, 1982.
Dreshner, S.H., *The Zaddik*, Nueva York, Toronto y Londres, 1960.
Duby, Georges, *L'an Mil*, París, 1980 [trad. esp.: *El año mil: Una nueva y diferente visión de un momento crucial de la historia*, Gedisa, Barcelona, 1988].
Dupré, Louis, y Don E. Saliers (eds.). *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern*, Nueva York y Londres, 1989.
Duprée, A. Hunter, *Asa Gray 1810-1888*, Cambridge (Massachusetts), 1959.
Durkheim, Émile, *The Elementary Forms of the Religious Life*, Nueva York, 1961 [trad. esp.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, Madrid, 1993].
—, *Sociology and Philosophy*, Nueva York, 1974 [trad. esp.: *Sociología y filosofía*, Miño y Dávila, Madrid, 2000].
Durraq, A., *L'Egypt sous le Regne de Barsbay 1422-1438*, Damasco, 1961.
Dwight, Timothy, *A Valedictory Address to the Young Gentlemen who Commenced Bachelors of Arts, July 25th, 1776*, New Haven (Connecticut), 1776.
—, *The Duty of an American*, New Haven (Connecticut), 1798.
—, *A Discourse in Two Parts*, Boston, 1813.

Edwards, Jonathan, *The Works of the Rev. Jonathan Edwards*, Londres, 1865.
Ehrenreich, Barbara, *Blood Rites: Origins and History of the Passion of War*, Nueva York, 1997 [trad. esp.: *Ritos de sangre*, Espasa, Madrid, 2000].
Eidsmore, John, *God and Caesar: Biblical Faith and Political Action*, Westchester (Illinois), 1984.
Eliade, Mircea, *The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History*, Princeton (Nueva Jersey), 1954 [trad. esp.: *El mito del eterno retorno*, Alianza Editorial, Madrid, 1982].
—, *Patterns of Comparative Religion*, Londres, 1958.
—, *The Sacred and the Profane*, Nueva York, 1959 [trad. esp.: *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 1998].

—, *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*, Princeton (Nueva Jersey), 1991 [trad. esp.: *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid, 1983].
Eliot, Charles O., «The Future of Religion», *Harvard Theological Review* (2), 1909.
Elon, Amos, *The Israelis: Founders and Sons*, Londres, 1984.
Enayat, Hamid, «The Politics of Iranology», *Iranian Studies*, 1973, 6, I.
Esposito, John, *Islam, The Straight Path*, Nueva York y Oxford, 1988.
—, *The Islamic Threat: Myth or Reality*, Nueva York y Oxford, 1995.
Esposito, John (ed.), *Voices of Resurgent Islam*, Nueva York y Oxford, 1983.
Esposito, John, y John L. Donohue (eds.), *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, Nueva York y Oxford, 1982.
Evenett, H.O., *The Spirit of the Counter-Reformation*, Cambridge (Reino Unido), 1968.

Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, Nueva York y Londres, 1970.
Falwell, Jerry, *Listen America*, Garden City (Nueva York), 1980.
—, *Strenght for the Journey: An Autobiography*, Nueva York, 1987.
Falwell, Jerry, Ed Dobson y Ed Hindson (eds.), *The Fundamentalist Phenomenon: The Resurgence of Conservative Christianity*, Garden City (Nueva York), 1981.
Falwell, Jerry, y Elmer Towns, *Church Affairs*, Nashville (Tennesee), 1971.
Febvre, Lucien, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century*, Cambridge (Massachusetts), 1982.
Festinger, Leon, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford (California), 1957 [trad. esp.: *Teoría de la disonancia cognoscitiva*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1975].
Feuerbach, Ludwig, *The Essence of Christianity*, Nueva York, 1957 [trad. esp.: *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1998].
Finney, Charles Grandison, *Lectures on Revivals of Religion*, Cambridge (Massachusetts), 1960.
Fisch, Harold, *The Zionist Revolution: A New Perspective*, Tel Aviv y Londres, 1978.
Fischer, Michael J., *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, Cambridge (Massachusetts) y Londres, 1980.
Focillon, Henri, *L'An Mille*, París, 1952 [trad. esp.: *El año mil*, Alianza Editorial, Madrid, 1987].
Foster, Lawrence, *Religion and Sexuality: Three American Communal Experiments in the Nineteenth Century*, Oxford y Nueva York, 1981.
Foucault, Michel, *Language, Counter-Meaning, Practice: Selected Essays and Interviews*, Ithaca (Nueva York), 1977.
—, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, Nueva York, 1980.
Fox, George, *The Journal of George Fox*, Cambridge (Reino Unido), 1911.
Friedman, Robert I., *Zealots for Zion: Inside Israel's West Bank Settlement Movement*, Nueva York, 1992.
Fuller, Robert C., *Naming the Antichrist: The History of an American Obsession*, Oxford y Nueva York, 1995.

Gaffney, Patrick D., *The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt*, Berkeley (California) y Londres, 1994.
Gay, Peter, *The Enlightenment: An Interpretation*, Nueva York, 1996 [trad. esp.: *La edad de las luces*, Folio, Barcelona, 1995].
—, *A Godless Jew: Freud, Atheism and the Making of Psychoanalysis*, New Haven (Connecticut) y Londres, 1987 [trad. esp.: *Freud: una vida de nuestro tiempo*, Paidós, Barcelona, 2001].

Geertz, Clifford, *Local Knowledge*, Nueva York, 1983 [trad. esp.: *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Paidós, Barcelona, 1994].
—, *Postmodernism, Reason and Religion*, Londres y Nueva York, 1992.
Gibb, H., y H. Bowen, *Islamic Society and the West*, Londres, 1957.
Gilsenan, Michael, *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East*, Londres, 1990.
Ginsberg, Asher (Ahad Ha-Am), *Complete Writings*, Jerusalén, 1965.
Göle, Nilufa, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, Ann Arbor (Michigan), 1996.
Goodwyn, Lawrence, *The Populist Movement: A Short History of the Agrarian Revolt in America*, Nueva York, 1978.
Grant, George, *The Dispossessed: Homelessness in America*, Fort Worth (Texas), 1986.
—, *In the Shadow of Plenty: The Biblical Blueprint for Welfare*, Fort Worth (Texas), 1986.
—, *The Changing of the Guard: Biblical Blueprints for Political Action*, Fort Worth (Texas), 1987.
—, *Bringing In the Sheaves: Transforming Poverty into Productivity*, Brentwood (Texas), 1988.
Green, Arthur (ed.), *Jewish Spirituality*, Londres, 1986-1989.
Güttmann, Julius, *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, Londres y Nueva York, 1964.

Haldeman, Isaac M., *The Signs of the Times*, Nueva York, 1912.
Hall, David D. (ed.), *The Antinomian Controversy, 1636-1638. A Documentary History*, Middletown (Connecticut), 1968.
Hall, Stuart, «Significance, Representation, Ideology», *Critical Studies in Mass Communication* 2:2, 1985.
Halliday, Fred, *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East*, Londres y Nueva York, 1996.
Hamas, *The Covenant of the Islamic Resistance Movement*, Jerusalén, 1988.
Hammond, Phillip E. (ed.), *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*, Berkeley, 1985.
—, *The Protestant Presence in Twentieth-Century America: Religion and Political Culture*, Albany (Nueva York), 1992.
Hanan, Denis, y H. Aldersworth (eds.), *British-Israel Truth*, Londres, 1912, 14.ª ed.
Hanna, Sami, y George H. Gardner (eds.), *Arab Socialism: A Documentary Survey*, Leiden (Holanda), 1969.
Hatch, Nathan O., *The Democratization of American Christianity*, New Haven (Connecticut) y Londres, 1989.
Heikal, Mohamed, *Autumn of Fury: The Assassination of Sadat*, Londres, 1984.
Heilman, Samuel, *Defenders of the Faith: Inside Ultra-Orthodox Jewry*, Nueva York, 1992.
Heimert, Alan, *Religion and the American Mind: From the Great Awakening to the Revolution*, Cambridge (Massachusetts), 1968.
Helms, Jesse, *When Free Men Shall Stand*, Grand Rapids (Michigan), 1976.
Herberg, Will, *Protestant, Catholic, Jew*, Garden City (Nueva York), 1955.
Hertzberg, Arthur, *The Zionist Idea*, Nueva York, 1969.
Hill, Donna, *Joseph Smith, The First Mormon*, Garden City (Nueva York), 1977.
Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Nueva York, 1962 [trad. esp.: *Leviatán*, Alianza Editorial, Madrid, 1996].
Hodge, Charles, *What Is Darwinism*?, Princeton (Nueva Jersey), 1874.

Hodgson, Marshall G.S., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols., Chicago y Londres, 1974.
Hoffer, Eric, *The True Believer: Thoughts on the Nature of Mass Movements*, Nueva York, 1951.
Hofstadter, Richard, *Anti-Intellectualism in America Life*, Nueva York, 1962 [trad. esp.: *Antiintelectualismo en la vida norteamericana*, Tecnos, Madrid, 1969].
—, *The Paranoid Strain in American Politics*, Nueva York, 1965.
Holt, P.M. (ed.), *Political and Social Change in Modern Egypt: Historical Studies from the Ottoman Conquest to the United Arab Republic*, Londres, 1968.
Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Oxford, 1962.
—, *A History of the Arab Peoples*, Londres, 1991 [trad. española: *Historia de los pueblos árabes*, Ariel, Barcelona, 1992].
Hudson, Bradford B., «Anxiety Response to the Unfamiliar», *The Journal of Social Issues*, 1954.
Hundert, Gershom David (ed.), *Essential Papers on Hasidism, Origins to Present*, Nueva York y Londres, 1991.
Hunter, J.D., *Evangelicalism, The Coming Generation*, Chicago, 1987.
Hussain, Asaf, *Islamic Iran: Revolution and Counter-Revolution*, Londres, 1985.
Huxley, T.H., *Science and Christian Tradition*, Nueva York, 1986.

Jacobs, Louis, *Hasidic Prayer*, Nueva York, 1973.
Jacobs, Louis (ed.), *The Jewish Mystics*, Nueva York, 1996.
Jansen, Johannes J.G., *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*, Nueva York y Londres, 1988.
Johnson, Paul, *A History of the Jews*, Londres, 1987 [trad. esp.: *Historia de los judíos*, Planeta, Barcelona, 2003].
Jones, Bob, *Cornbread and Caviare*, Greenville (Carolina del Sur), 1985.
Jones, Richard F., *Ancients and Moderns: A Study in the Rise of the Scientific Movement in Seventeenth-Century England*, Berkeley, 1965.

Kamen, Henry, *The Spanish Inquisition: An Historical Revision*, Londres, 1997 [trad. esp.: *La Inquisición española: una revisión histórica*, Crítica, Barcelona, 1999].
Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason and Other Writings*, Indianápolis (Indiana), 1963 [trad. esp.: *Crítica de la razón práctica*, Alianza Editorial, Madrid, 2002].
—, *On History*, Indianápolis (Indiana), 1963 [trad. española: *Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2000].
Kaplan, Laurence (ed.), *Fundamentalism in Comparative Perspective*, Amherst, 1992.
Karam, Azza M., *Women, Islamism and the State: Contemporary Feminism in Egypt*, Londres y Nueva York, 1998.
Kautsky, John H. (ed.), *Political Change in Underdeveloped Countries*, Nueva York, 1967, 7.ª ed.
Keddie, Nikki R., *Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din «al-Afhagani»*, Berkeley, 1968.
—, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*, New Haven (Connecticut) y Londres, 1981.
Keddie, Nikki R. (ed.), *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500*, Berkeley (California) y Londres, 1972.

—, *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution*, New Haven (Connecticut) y Londres, 1983.
Keddie, Nikki R., y Beth Baron (eds.), *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, New Haven (Connecticut) y Londres, 1991.
Keddie, Nikki R., y Eric Hoogland (eds.), *The Iranian Revolution and the Islamic Republic*, Syracuse (Nueva York), 1986.
Kedourie, E., *Afghani y Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Iran*, Londres, 1966.
Kedourie, E., y S. Haim (eds.), *Zionism and Arabism in Palestine and Israel*, Londres, 1982.
Kepel, Gilles, *The Prophet and Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt*, Londres, 1985 [trad. esp.: *El faraón y el profeta*, El Aleph, Barcelona, 1988].
—, *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*, Cambridge (Reino Unido), 1994 [trad. esp.: *La revancha de Dios*, Anaya, Madrid, 1991].
Khan, Muhammad Zafrulla, *Islam Its Meaning for Modern Man*, Londres, 1962.
Khomeini, S. Ruhollah, *Islam and Revolution*, Berkeley, 1981.
Kilpatrick, F.P., «Problems of Perception in Extreme Situations», *Human Organization* 16, 1957.
Köbben, A.J.F., «Prophetic Movements as an Expression of Social Protest», *International Archives of Ethnography* 49, parte I, 1960.
Kook, Abraham I., *The Essential Writings of Abraham Isaac Kook*, Warwick (Nueva York), 1988.
Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1970, 2.ª ed. [trad. esp.: *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2000].

Lacleu, Ernesto (ed.), *The Making of Political Identities*, Londres y Nueva York, 1994.
LaHaye, Beverley, *The Spirit-Controlled Woman*, Eugene (Oregón), 1976.
—, *I Am a Woman by God's Design*, Old Tappan (Nueva Jersey), 1980.
—, *The Restless Woman*, Grand Rapids (Michigan), 1984.
LaHaye, Tim, *How to Be Happy Though Married*, Wheaton (Illinois), 1968.
—, *Understanding the Male Temperament*, Eugene (Oregón), 1977.
—, *The Battle for the Mind*, Old Tappan (Nueva Jersey), 1980.
—, *The Battle for the Family*, Old Tappan (Nueva Jersey), 1982.
—, *Sex Education in the Family*, Grand Rapids (Michigan), 1985.
LaHaye, Tim, y Beverley LaHaye, *The Act of Marriage: The Beauty of Sexual Love*, Grand Rapids (Michigan), 1976.
Lambton, Ann K.S., «A Reconsideration of the Position of the Marja al-taqlid and the Religious Institutions», *Studia Islamica* 20, 1964.
Langdon, Samuel, *Government Corrupted by Vice and Recovered by Righteous-ness*, Watertown (Massachusetts), 1775.
Lawrence, Bruce B., *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against The Modern Age*, Londres y Nueva York, 1990.
Lea, H.C., *A History of the Inquisition in Spain*, Nueva York, 1906-1907 [trad. esp.: *Historia de la Inquisición española*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1982].
Leone, Mark, *Roots of Modern Mormonism*, Cambridge (Massachusetts), 1979.
Lewis, Bernard, *The Jews of Islam*, Nueva York y Londres, 1982 [trad. esp.: *Los judíos del Islam*, Letrumero, Madrid, 2002].
Liebman, Charles, *Deceptive Images*, New Brunswick (Nueva Jersey), 1988.

Lienesch, Michael, *Redeeming America: Piety and Politics in the New Christian Right*, Chapel Hill (Carolina del Norte) y Londres, 1995.
Lindberg, David, y Ronald L. Numbers (eds.), *God and Nature: Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science*, Berkeley (California) y Londres, 1986.
Lindsey, Hal, *The Late Great Planet Earth*, Grand Rapids (Michigan), 1980.
—, *The 1980s: Countdown to Armegeddon*, Grand Rapids (Michigan), 1980.
Locke, John, *A Letter Concerning Toleration*, Indianápolis (Indiana), 1955 [trad. esp.: *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, Alianza Editorial, Madrid, 1999].
—, *The Reasonableness of Christianity*, Washington D.C., 1965.
—, *Two Treatises of Government*, Cambridge (Reino Unido), 1988 [trad.: esp.: *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Madrid, Espasa-Calpe, 1997].
Lockeyear, Herbert, *Cameos of Prophecy: Are These the Last Days*?, Grand Rapids (Michigan), 1942.
Louth, Andrew, *Discovering the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*, Oxford, 1983.
Loveyoy, David S., *Religious Enthusiasm in the New World: Heresy to Revolution*, Cambridge (Massachusetts) y Londres, 1985.
Lowenthal, David, *The Past Is a Foreign Country*, Cambridge (Reino Unido), 1965 [trad. esp.: *El pasado es un país extraño*, Akal, Madrid, 1998].
Lustick, Ian S., *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel*, Nueva York, 1988.
Lyotard, Jean-François, *The Postmodern Condition*, Manchester (Reino Unido), 1986 [trad. esp.: *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1989].

Maccoby, Haim, *Judaism on Trial: Jewish Christian Disputations in the Middle Age*, Princeton (Nueva Jersey), 1982.
MacQuarrie, John, *Thinking About God*, Londres, 1975.
—, *In Search of Deity: An Essay in Dialectical Theism*, Londres, 1980.
Magonet, Jonathan, *The Explorer's Guide to Judaism*, Londres, 1998.
Mahler, Raphael, *Hasidism and the Jewish Enlightenment: Their Confrontation in Galicia and Poland in the First Half of the Nineteenth Century*, Filadelfia, Nueva York y Jerusalén, 1985.
Marius, Richard, *Martin Luther, the Christian Between God and Death*, Cambridge (Massachusetts) y Londres, 1999.
Marsden, George M., *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism, 1870-1925*, Nueva York y Oxford, 1980.
Marshall, Peter, y David Manual, *The Light and the Glory*, Old Tappan (Nueva Jersey), 1977.
Marty, Martin E., y R. Scott Appleby (eds.), *Accounting for Fundamentalisms*, Chicago y Londres, 1994.
—, *Fundamentalisms and Society*, Chicago y Londres, 1993.
—, *Fundamentalisms and the State*, Chicago y Londres, 1993.
—, *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago y Londres, 1995.
—, *Fundamentalisms Observed*, Chicago y Londres, 1991.
Marx, Karl. *Karl Marx: Early Writings*, Londres, 1963.
Masterson, Patrick, *Atheism and Alienation: A Study of the Philosophic Sources of Contemporary Atheism*, Dublín, 1971.
Matin-Asgari, Afshin, «Abdolkarim Sorush and the Secularization of Islamic Thought in Iran», *Iranian Studies* 30, 1997.
Mawdudi, Abul Ala al-, *Islamic Law and Constitution*, Lahore, 1967.

—, *Jihad in Islam*, Lahore, 1976.
—, *The Economic Problem of Man and Its Islamic Solution*, Lahore, 1978.
—, *Islamic Way of Life*, Lahore, 1979.
Mayhew, Jonathan, *Practical Discourses Delivered on the Ocassion of the Earthquakes in November 1755*, Boston, 1760.
McClelland, J.S., *A History of Western Political Thought*, Londres, 1996.
McGrath, Alister E., *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Oxford y Nueva York, 1987.
—, *Reformation Thought: An Introduction*, Oxford y Nueva York, 1988.
—, *A Life of John Calvino: A Study in the Shaping of Western Culture*, Oxford, 1990.
McLoughlin, William G., *Revivals, Awakenings and Reform*, Chicago, 1978.
Mead, Sidney, *The Nation with the Soul of a Church*, Nueva York, 1975.
Mergui, Raphael, y Philippe Simonnot, *Israel's Ayatollahs: Meir Kahane and the Far Right in Israel*, Londres, 1987.
Miller, Perry, *The New England Mind from Colony to Province*, Cambridge (Massachusetts), 1953.
—, *Errand into the Wilderness*, Cambridge (Massachusetts), 1956.
Milton-Edwards, Beverly, *Islamic Politics in Palestine*, Londres y Nueva York, 1996.
Mitchell, Joshua, *Not by Reason Alone: Religion, History and Identity in Early Modern Political Thought*, Chicago, 1993.
Mitchell, Richard P., *The Society of the Muslim Brothers*, Londres, 1969.
Moin, Baqer, *Khomeini: Life of the Ayatollah*, Londres, 1999.
Momen, Moojan, *An Introduction to Shii Islam: The History and Doctrines of Twelver Shiism*, New Haven (Nueva Jersey) y Londres, 1985.
Moore, R. Laurence, *Religious Outsiders and the Making of Americans*, Oxford y Nueva York, 1986.
Mottahedeh, Roy, *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*, Londres, 1985.

Nash, Ron, *Poverty and Wealth: The Christian Debate Over Capitalism*, Westchester (Illinois), 1986.
Negus, Steve, «Carnage at Luxor», *Middle East International*, 21 de noviembre de 1997.
Newton, Isaac, *The Correspondence of Isaac Newton* (ed. de A.R. Hall y L. Tilling), Cambridge, 1959.
Nieburg, H.L., «Agonistic-Rituals of Conflict», *The Annuals* 391, 1970.
Nietzsche, Friedrich, *The Gay Science*, Nueva York, 1974 [trad. esp.: *La gaya ciencia*, Sarpe, Madrid, 1984].
Nolan, Alan T., *Lee Considered: General Robert E. Lee and Civil War History*, Chapel Hill (Carolina del Norte), 1991.
Noll, Mark A. (ed.), *Religion and American Politics: From Colonial Period to the 1980s*, Oxford y Nueva York, 1990.
North, Gary, *Unconditional Surrender: God's Program for Victory*, Tyler (Texas), 1981.
—, *Honest Money*, Fort Worth (Texas), 1986.
—, *The Sinai Strategy: Economics and the Ten Commandments*, Tyler (Texas), 1986.
—, *In the Shadow of Plenty: The Biblical Blueprint for Welfare*, Fort Worth (Texas), 1986.
—, *Inherit the Earth: Biblical Blueprints for Economics*, Fort Worth (Texas), 1986.
—, *Is the World Running Down? Crisis in the Christian Worldview*, Tyler (Texas), 1988.
Numbers, Ronald L., *The Creationists: The Evolution of Scientific Creationism*, Berkeley y Los Ángeles, 1992.

Numbers, Ronald L., y Jonathan M. Butler (eds.), *The Disappointed: Millerism and Millennarianism in the Nineteenth Century*, Bloomington (Indiana), 1987.

O'Fahey, R.S., «Pietism, Fundamentalism and Mysticism: An Alternative View of the 18th and 19th Islamic World», conferencia pronunciada en la Northwestern University el 12 de noviembre de 1997.
Otis, George, *God, Money and You*, Van Nuys (California), 1975.
Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, Oxford, 1923 [trad. esp.: *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 2001].
Outler, Albert C., *John Wesley*, Oxford y Nueva York, 1964.
Oz, Amos, *In the Land of Israel*, Oxford, 1923 [trad. esp.: *Las voces de Israel*, El Aleph, Barcelona, 1986].

Paine, Thomas, *Common Sense and the Crisis*, Nueva York, 1975 [trad. esp.: *Sentido común y otros escritos*, Tecnos, Madrid, 1990].
Parson, Jonathan, *Seven Discourses*, Portsmouth, 1756.
Partner, Peter, *God of Battles: Holy Wars of Christianity and Islam*, Londres, 1997 [trad. esp.: *El Dios de las batallas: la guerra santa desde la Biblia hasta nuestros días*, Anaya, Madrid, 2004].
Pascal, Blaise, *Pensées*, Londres, 1966 [trad. esp.: *Pensamientos*, Alianza Editorial, Madrid, 1996].
Paton, Andrew A., *A History of the Egyptian Revolution*, Trubner, Alemania, 1876.
Pelikan, Jaroslav, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, 5 vols., Chicago y Londres, 1989.
Peters, Rudolph, *Jihad in Classical and Modern Islam. A Reader*, Princeton (Nueva Jersey), 1996 [trad. esp.: *La yihad en el islam medieval y moderno*, Universidad de Sevilla, 1999].
Plath, David (ed.), *Aware of Utopia*, Urbana (Illinois), 1971.

Qutb, Sayyid al-, *Islam and Universal Peace*, Indianápolis (Indiana), 1977.
—, *Fi Zilal al-Koran*, Beirut, 1981.
—, *Milestones*, Delhi, 1988.
—, *This Religion of Islam*, Gary, s.f.

Rahman, Fazlur, *The Philosophy of Mulla Sadra*, Albany (Nueva York), 1975.
—, *Islam*, Chicago, 1979.
—, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago, 1982.
Raitt, Jill, Bernard McGinn y John Meyendorff (eds.), *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*, Nueva York, 1988.
Rauschenbusch, Walter, *Christianity and the Social Crisis*, Nueva York, 1907.
—, *Christianity and the Social Order*, Nueva York, 1912.
Ravitsky, Aviezer, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, Chicago y Londres, 1993.
Renan, Ernest, *Histoire générale et système comparé des langues semitiques*, París, 1955.
—, *L'Islamisme et la science*, París, 1883.
Riesebrodt, Martin, *Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran*, Los Ángeles y Londres, 1993.
Rifkin, Jeremy, y Ted Howard, *The Emerging Order: God in the Age of Scarcity*, Nueva York, 1979.

Robertson, Pat, *The Secret Kingdom*, Nashville (Tennesee), 1982.
—, *America's Dates with Destiny*, Nashville (Tennesee), 1986.
—, *The New Millennium*, Dallas (Texas), 1990.
—, *The New World Order*, Dallas (Texas), 1991.
Robertson, Pat, y Jamie Buckingham, *Shout It from the Housetops*, Plainfield (Nueva Jersey), 1972.
Robertson, Roland, y JoAnn Chirico, «Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration», *Sociological Analysis* 46, 1985.
Robison, James, *Thank God I'm Free: The James Robison Story*, Nashville (Tennessee), 1988.
Ross, Andrew (ed.), *Universal Abandon: The Politics of Postmodernism*, Mineápolis (Minnesota), 1988.
Royster, Charles, *The Destructive War: William Tecumseh Sherman, Stonewall Jackson, and the Americans*, Nueva York, 1991.
Rubinstein, Richard, *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*, Indianápolis (Indiana), 1966.
—, *The Coming of History*, Nueva York, 1978.
Rudavsky, David, *Modern Jewish Religious Movements: A History of Emancipation and Adjustment*, Nueva York, 1967.
Rushdoony, R.J., *This Independent Republic: Studies in the Nature and Meaning of American History*, Nutley (Nueva Jersey), 1964.
—, *Thy Kingdom Come: Studies in Daniel and Revelation*, Fairfax (Virginia), 1978.
—, *Politics of Guilt and Pity*, Fairfax (Virginia), 1978.
—, *God's Plan for Victory: The Meaning of Post-Millennialism*, Fairfax (Virginia), 1980.
Rutherford, Jonathan (ed.), *Identity, Community, Culture Difference*, Londres, 1990.
Ruthven, Malise, *A Satanic Affair: Salman Rushdie and the Rage of Islam*, Londres, 1990.

Sachedina, Abdulaziz A., *Islamic Messianism: The Idea of the Mahdi in Twelver Shiism*, Albany (Nueva York), 1981.
Sacks, Jonathan, *The Persistence of Faith: Religion, Morality and Society in a Secular Age*, Londres, 1991.
Sadat, Anwar al-, *Revolt on the Nile*, Nueva York, 1957.
Said, Edward W., *Orientalism: Western Conception of Orient*, Nueva York, 1978 [trad. esp.: *Orientalismo*, Ediciones Libertarias-Prodhufi, Madrid, 1990].
Sandeen, Ernest, *The Roots of Fundamentalism*, Chicago, 1970.
Saperstein, Marc (ed.), *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, Nueva York y Londres, 1992.
Shaeffer, Franky, *A Time for Anger: The Myth of Neutrality*, Westchester (Illinois), 1982.
Schlafly, Phyllis, *The Power of the Christian Woman*, Cincinnati, 1981.
Scholem, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Londres, 1955 [trad. esp.: *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid, 1996].
—, *On the Kabbalah and its Symbolism*, Nueva York, 1965 [trad. esp.: *La cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, Madrid, 1985].
—, *The Messianic Idea in Judaism and other Essays on Jewish Spirituality*, Nueva York, 1971.
—, *Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah, 1626-1676*, Londres y Princeton (Nueva Jersey), 1973.
Schweid, Eliezer, *The Land of Israel: National Home or Land of Destiny*, Nueva York, 1985.
Scofield, C.I., *The Scofield Reference Bible*, Nueva York y Oxford, 1917.
—, *Addresses on Prophecy*, Nueva York, s.f.

Shariati, Ali, *Community and Leadership*, s.l., 1972.
—, *The Sociology of Islam*, Berkeley, 1979.
—, *Hajj*, Teherán, 1988.
Shriver, Peggy L., «The Paradox of an Inclusiveness-That-Divides», *Christian Century*, 21 de enero de 1984.
Sick, Gary, *All Fall Down: America's Fateful Encounter with Iran*, Londres, 1985.
Sidahared, Abdel Salam, y Anonshiravan Ehteshani (eds.), *Islamic Fundamentalism*, Boulder (Colorado), 1996.
Silberstein, Laurence J. (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology and the Crisis of Modernity*, Nueva York y Londres, 1993.
Silverman, R.M., *Baruch Spinoza: Outcast Jew, Universal Sage*, Northwood (Reino Unido), 1995.
Sloek, Johannes, *Devotional Language*, Berlín y Nueva York, 1996.
Smart, Ninian, *Beyond Ideology: Religion and the Future of Western Civilization*, Londres, 1981.
Smith, Wilfred Cantwell, *Islam is Modern History*, Princeton (Nueva Jersey) y Londres, 1957.
—, *Belief in History*, Charlottesville, Virginia, 1977.
—, *Faith and Belief*, Princeton (Nueva Jersey), 1979.
Sontag, Susan, *A Susan Sontag Reader*, Nueva York, 1982.
Spinoza, Baruch, *A Theologico-Political Treatise*, Nueva York, 1951 [trad. esp.: *Tratado teológico-político*, Alianza Editorial, Madrid, 1986].
Sprinzak, Ehud, *The Ascendance of Israel's Radical Right*, Oxford y Nueva York, 1991.
Stampp, Kenneth, *The Imperilled Union: Essays on the Background of the Civil War*, Nueva York, 1980.
Steiner, George, *In Bluebeard's Castle: Some Notes Toward the Redefinition of Culture*, New Haven (Connecticut), 1971 [trad. esp.: *En el castillo de Barba Azul: Aproximación a un nuevo concepto de cultura*, Gedisa, Barcelona, 1991].
Strauss, Leo, *Spinoza's Critique of Reason*, Nueva York, 1982.
Strozier, Charles B., *Apocalypse: On the Psychology of Fundamentalism in America*, Boston, 1994.
Szasz, Ferenc Morton, *The Divided Mind of Protestant America, 1880-1930*, Universidad de Alabama, 1982.

Taheri, Amir, *The Spirit of Allah: Khomeini and the Islamic Revolution*, Londres, 1985.
Talmon, J.L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londres, 1953.
Tancoigne, J.M., *A Narrative of a Journey into Persia and Residence in Tehran*, Londres, 1820.
Tarnas, Richard, *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View*, Nueva York y Londres, 1991 [trad. esp.: *La pasión del pensamiento occidental*, Prensa Ibérica, Barcelona, 1997].
Terdiman, Richard, *Discourse/Counter-Discourse*, Ithaca (Nueva York), 1985.
Thompson, Thomas L., *The Bible in History: How Writers Create a Past*, Londres, 1999.
Tibi, Bassam, *The Crisis of Political Islam: A Pre-Industrial Culture in the ScientificTechnological Age*, Salt Lake City (Utah), 1988.
—, *Arab Nationalism: A Critical Enquiry*, Londres, 1990, 2.ª ed.
Tuveson, Ernest Lee, *Millennium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress*, Nueva York, 1964.
—, *Redeemer Nation*, Chicago, 1968.

Viguerie, Richard, A., *The New Right: We're Ready to Lead*, Falls Church (Virginia), 1981.
Voll, John, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, Boulder (Colorado), 1982.

Walton, Rus, *FACS, Fundamentals for American Christians*, Nyack (Nueva York), 1979.
—, *One Nation Under God*, Nashville (Tennesse), 1987.
—, *Biblical Solution to Contemporary Problems: A Handbook*, Brentwood (Tennessee), 1988.
Walvoord, John, *Israel and Prophecy*, Gran Rapids (Michigan), 1962.
—, *Armageddon, Oil and the Middle East Crisis*, Gran Rapids (Michigan), 1990.
Ward, Humphry, *Robert Elsmere*, Lincoln (Nebraska), 1969.
Warfield, Benjamin B., *Selected Shorter Writings of Benjamin R. Warfield*, Nutley (Nueva Jersey), 1902.
Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Nueva York, 1958 [trad. esp.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Edicions 62, Barcelona, 1993].
Weber, Timothy, *Living in the Shadow of the Second Coming: American Premillennialism, 1875-1982*, Gran Rapids (Michigan), 1983.
Weit, Gaston, *Nicolas Turc, Chronique d'Egypte, 1798-1804*, El Cairo, 1950.
Wells, H.G., *The War of the World*, Londres, 1898 [trad. esp.: *La guerra de los mundos*, Anaya, Madrid, 2002].
—, *Anticipations*, Londres, 1902.
Whitehead, John W., *The Second American Revolution*, Westchester (Illinois), 1982.
—, *The Stealing of America*, Westchester (Illinois), 1983.
—, *An American Dream*, Westchester (Illinois), 1987.
Whitehead, John W., y John Conlon, «The Establishment of the Religion of Secular Humanism and Its First Amendment Implications», *Texas Tech Law Review* 10, 1978.
Willems, Emilio, *Followers of the New Faith*, Nashville (Tennessee), 1967.
Williams, G.H., *The Radical Revolution*, Filadelfia, 1962.
Wirt, Sherwood Eliot (ed.), *Spiritual Awakening: Classic Writings of the Eighteenth Century. Devotions to Inspire and Help the Twentieth-Century Reader*, Tring (Reino Unido), 1988.
Wolfenstein, Martha, *Disaster: A Psychological Essay*, Glencoe (Illinois), 1957
Wood, Gordon S., *The Creation of the American Republic*, Chapel Hill (Carolina del Norte), 1969 [trad. española: *La revolución americana: una historia*, Mondadori, Barcelona, 2003].
Wright, Lawrence, *Saints and Sinners*, Nueva York, 1993.
Wright, Melton, *Fortress of Faith: The Story of Bob Jones University*, Greenville (Carolina del Sur), 1984.
Wuthnow, Robert, y Matthew P. Lawson, «Religious Movements and Counter Mouvements in North America», en James Beckford (ed.), *New Religious Movements and Rapid Social Change*, París, 1987.
Yovel, Yirmiyahu, *Spinoza and Other Heretics*, Princeton (Nueva Jersey), 1989 [trad. esp.: *Spinoza, el marrano de la razón*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid, 1994].
—, *Dark Riddle: Hegel, Nietzsche, and the Jews*, Cambridge (Reino Unido), 1998.

Notas

Prólogo a la edición española

* Se utiliza en esta edición española el término Oriente Próximo, equivalente al anglosajón Oriente Medio. *(N. del E.)*

* En árabe, la regla de mayúscula/minúscula no rige como en castellano; así ocurre en el caso de la partícula *al-* , que además puede tener varios significados. Para éstas y otras cuestiones parecidas se ha seguido la obra *Vocabulario de la historia de islam*, de Felipe Maíllo Salgado. *(N. del E.)*

Introducción

1. Abdel Salam Sidahared y Anonshiravan Ehteshani (eds.), *Islamic Fundamentalism*, Boulder (Colorado), 1996, pág. 4.

2. Martin E. Marty y R. Scott Appleby, «Conclusion: An Interim Report on a Hypothetical Family», *Fundamentalisms Observed*, Chicago y Londres, 1991, págs. 814-842.

* Al ser éste un ensayo en el que se tratan las tres religiones monoteístas, se ha considerado pertinente sustituir la expresión «antes de Cristo» y su abreviatura (a.C.) por la también usual a.e.c., es decir, «antes de la era común». *(N. del E.)*

3. Johannes Sloek, *Devotional Language*, Berlín y Nueva York, 1996, págs. 53-96.

4. Mircea Eliade, *Patterns of Comparative Religion*, Londres, 1958, págs. 453-455.

5. J. Sloek, *op. cit.*, págs. 75-76.

6. *Ibíd*., págs. 73-74; Thomas L. Thompson, *The Bible in History: How Writers Create a Past*, Londres, 1999, págs. 15-33.

7. J. Sloek, *op. cit*., págs. 50-52 y 68-71.

8. Karen Armstrong, *Holy War: The Crusades and their Impact on Today's World*, Londres, 1988; Nueva York y Londres, 1991, págs. 3-75 y 147-274.

9. J. Sloek, *op. cit.*, pág. 134.

1. Judíos: los precursores (1492-1700)

* Término geográfico con el que en el mundo islámico se designó a la península Ibérica durante la Edad Media. En general, no hacía referencia a la totalidad de la península, sino a la parte de ésta gobernada por los musulmanes. *(N. del E.)*

1. Paul Johnson, *A History of the Jews*, Londres, 1987, pág. 229 [trad. esp.: *Historia de los judíos*, Planeta, Barcelona, 2003]; Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics, I: The Marrano of Reason*, Princeton (Nueva Jersey), 1989, págs. 17-18 [trad. esp.: *Spinoza, el marrano de la razón*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid, 1994].

2. P. Johnson, *op. cit*., pág. 230; Friedrich Heer, *The Medieval World 1100-1350*, Londres, 1962, pág. 318 [trad. esp.: *El mundo medieval (1100-1350)*, Guadarrama, Barcelona, 1963].

3. Y. Yovel, *op. cit*., pág. 17.

* Término de origen ruso que significa «destrucción» y que hace referencia al asalto a guetos y juderías. *(N. del E.)*

4. P. Johnson, *op. cit.*, págs. 217-225.

** Título dado a las personas capacitadas para explicar y enseñar la ley divina. *(N. del E.)*

5. *Ibíd*., págs. 217-225; Haim Maccoby, *Judaism on Trial: Jewish Christian Disputations in the Middle Age*, Princeton (Nueva Jersey), 1982; Haim Beinart, *Conversos on Trial: The Inquisition in Ciudad Real*, Jerusalén, 1981, págs. 3-6 [trad. esp.: *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*, Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1983].

6. P. Johnson, *op. cit*., págs. 225-229.

7. *Ibíd*., págs. 230-231.

8. Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Londres, 1955, págs. 246-249 [trad. esp.: *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid, 1996].

9. Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah, 1626-1676*, Londres y Princeton (Nueva Jersey), 1973, págs. 118-119.

10. *Ibíd*., pág. 19.

11. *Ibíd*., págs. 30-45; G. Scholem, *op. cit*., págs. 245-280, y «The Messianic Idea in Kabbalism», en *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, Nueva York, 1971, págs. 43-48.

12. J. Sloek, *op. cit.*, págs. 73-76.

* Término que los judíos y los primeros cristianos usaban para designar a los no judíos y que significa «los de las naciones». *(N. del E.)*

13. Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah*, Londres y Princeton (Nueva Jersey), 1973, pág. 24.

14. *Ibíd*., págs. 23-25; R.J. Werblowsky, «Messianism in Jewish History», en Marc Saperstein (ed.), *Essential Papers in Messianic Movements in Jewish History*, Nueva York y Londres, 1992, pág. 48.

15. G. Scholem, *op. cit*., págs. 37-42.

16. Richard L. Rubinstein, *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*, Indianápolis (Indiana), 1966.

17. R.J. Werblowsky, «The Safed Revival and Its Aftermath», en Arthur Green (ed.), *Jewish Spirituality*, Londres, 1986-1989, vol. II, págs. 15-19.

18. Gershom Scholem, *In the Kabbalah and its Symbolism*, Nueva York, 1965, pág. 150 [trad. esp.: *La cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, Madrid, 1985].

19. Lawrence Fine, «The Contemplative Practice of Yehudin in Lurianic Kabbalah», en A. Green (ed.), *op. cit.*, págs. 73-78.

20. *Ibíd*., págs. 89-90; R.J. Werblowsky, *op. cit*., págs. 21-24; Louis Jacobs, «The Uplifting of the Sparks in Later Jewish Mysticism», en A. Green (ed.), *op. cit*., págs. 108-111.

21. R.J. Werblowsky, *op. cit*., pág. 17; Jacob Katz, «Halakah and Kabalah as Competing Disciplines of Study», en A. Green (ed.), *op. cit*., págs. 52-53.

22. Y. Yovel, *op. cit*., págs. 91 y 102.

23. *Ibíd*., págs. 26-27.

24. Y. Baer, *History of the Jews in Christian Spain*, Filadelfia, 1961, págs. 276-277 [trad. esp.: *Historia de los judíos en la España cristiana*, Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1998].

25. Y. Yovel, *op. cit*., págs. 88-89.

26. *Ibíd*., pág. 93.

27. Fernando de Rojas, *La Celestina*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, pág. 215.

28. Y. Yovel, *op. cit*., 18-19.

29. *Ibíd*., págs. 19-24.

* Término utilizado en la época medieval para designar los barrios en los que se confinó a los judíos de Venecia. En los reinos de la península Ibérica se utilizó el término «judería». *(N. del E.)*

30. *Ibíd*., págs. 54-57.

31. *Ibíd*., pág. 51.

32. *Epístola invecta contra Prado*, citada en Y. Yovel, *op. cit.*, págs. 51-52.

33. *Ibíd*., pág. 53.

34. *Ibíd*., págs. 75-76.

35. *Ibíd*., págs. 42-51.

36. *Ibíd*., págs. 57-73.

37. *Ibíd*., págs. 4-13 y 172-174.

38. Baruch Spinoza, *A Theologico-Political Tratise*, Nueva York, 1951, pág. 7 [trad. esp.: *Tratado teológico-político*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pág. 67].

39. R.M. Silverman, *Baruch Spinoza: Outcast Jew, Universal Sage*, Northwood (Reino Unido), 1995, págs. 154-170.

40. *Ibíd*., págs. 175-191.

41. Y. Yovel, *op. cit.*, págs. 31-32.

42. David Rudavsky, *Modern Jewish Religious Movements: A History of Emancipation and Adjustments*, Nueva York, 1967, págs. 28-33 y 95.

43. Bernard Lewis, *The Jews of Islam*, Nueva York y Londres, 1982, págs. 24-25 [trad. esp.: *Los judíos del Islam*, Letrumero, Madrid, 2002].

44. P. Johnson, *op. cit.*, pág. 259.

* Actual Izmir (Turquía). *(N. del E.)*

45. Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah*, Londres y Princeton (Nueva Jersey), 1973, pág. 24.

46. *Ibíd*., págs. 123-138.

47. *Ibíd*., pág. 162.

48. *Ibíd*., pág. 198.

* Fiesta que conmemora el milagro que permitió a los judíos de Babilonia escapar del exterminio persa. Se celebra el 14 de *adar* (entre febrero y marzo). *(N. del E.)*

49. *Ibíd*., págs. 204 y 206.

50. *Ibíd*., pág. 227.

51. *Ibíd*., págs. 237-238.

52. *Ibíd*., págs. 243-259, 262-267 y 370-426.

53. Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Londres, 1955, págs. 306-307 [trad. esp.: *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid, 1996].

54. Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah*, Londres y Princeton (Nueva Jersey), 1973, págs. 367-403.

55. *Ibíd*., págs. 720-721 y 800-801.

56. *Ibíd*., págs. 796-797.

57. Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Londres, 1955, págs. 312-315 [trad. esp.: *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid, 1996].

58. Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah*, Londres y Princeton (Nueva Jersey), 1973, págs. 618-622.

59. *Ibíd*., págs. 622-637 y 829-833.

60. *Ibíd*., págs. 840-841.

61. *Ibíd*., pág. 748.

62. Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Londres, 1955, págs. 300-304 [trad. esp.: *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid, 1996].

63. Gershom Scholem, «The Crypto-Jewish Sect of the Donmeh», en *The Messianic Idea in Judaism and other Essays on Jewish Spirituality*, Nueva York, 1971, págs. 147-166.

64. Proverbio n.º 2152, citado en G. Scholem, «Redemption Through Sin», en *op. cit*., pág. 130.

65. *Ibíd*., proverbio n.º 1419.

66. *Ibíd*., págs. 136-140.

2. Musulmanes: el espíritu conservador (1492-1799)

* Término que comprende la historia de Irán desde la época aqueménida. El nombre de Irán no fue restaurado hasta 1935. *(N. del E.)*

1. Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols., Chicago y Londres, 1974, vol. II, págs. 334-360.

2. *Ibíd.*, vol. III, págs. 14-15.

3. *Ibíd*., vol. II, págs. 406-407.

4. *Ibíd*., vol. III, págs. 107-123.

* Califa *(jalifa)*: sucesor, soberano temporal encargado de hacer cumplir las prescripciones coránicas en el dominio islámico. *(N. del E.)*

* Ramadán: noveno mes del calendario musulmán. *(N. del E.)*

5. J. Sloek, *op. cit.*, págs. 89-90.

6. Corán, 80:11. Muhammad Asad, *The Message of the Quran*, Gibraltar, 1980 [trad. esp.: *El mensaje del Qur'an*, Junta Islámica, Almodóvar del Río, 2001].

7. Corán, 35:24-26.

8. Corán, 2:100, 13:37, 16:101, 17:41 y 17:86.

9. M.G.S. Hodgson, *op. cit*., vol. I, págs. 320-346 y 386-389.

10. *Ibíd*., vol. II, pág. 560, y vol. III, págs. 113-122; Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Oxford, 1962, págs. 25-36.

11. John Voll, «Renewal and Reform in Islamic History», en John Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam*, Nueva York y Oxford, 1983.

12. Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Nueva York y Londres, 1970, págs. 350-354; M.G.S. Hodgson, *op. cit*., vol. II, págs. 470-471.

13. M.G.S. Hodgson, *op. cit*., vol. I, págs. 383-409 y 416-436, y vol. II, págs. 194-198; Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, Londres, 1970, págs. 10-29 y 78-79 [trad. esp.: *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi*, Destino, Barcelona, 1993].

14. P.M. Holt, «The Pattern of Egyptian Political History from 1517 to 1798», en P.M. Holt (ed.), *Political and Social Change in Modern Egypt: Historical Studies from the Ottoman Conquest to the United Arab Republic*, Londres, 1968, págs. 80-82.

15. *Ibíd*., págs. 82-86.

16. Araf Lufti al-Sayyid Marsot, «The Role of the Ulema in Egypt During the Early Nineteenth Century», en P.M. Holt (ed.), *op. cit*., págs. 264-265.

17. Gemal al-Din Shayyal, «Some Aspects of Intellectual and Social Life in Eighteenth Century Egypt», en P.M. Holt (ed.), *op. cit*., págs. 117-123.

18. Araf Lufti al-Sayyid Marsot, «The Ulama of Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries», en Nikki R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, Berkeley (California) y Londres, 1972, pág. 154.

19. Araf Lufti al-Sayyid Marsot, «The Role of the Ulema During the Early Nineteenth Century», págs. 267-269.

20. *Ibíd*., pág. 270; Daniel Crecelius, «Nonideological Responses of the Egyptian Ulema to Modernization», en N.R. Keddie (ed.), *op. cit*., pág. 172.

21. D. Crecelius, *op. cit.*, págs. 167-172.

22. M.G.S. Hodgson, *op. cit*., vol. III, págs. 126-141 y 158-159.

23. A. Hourani, *op. cit.*, págs. 41-44.

24. J. Voll, *op. cit*., págs. 37 y 39-42; M.G.S. Hodgson, *op. cit*., vol. III, págs. 160-161; A. Hourani, *op. cit*., págs. 37-38.

25. R.S. O'Fahey, «Pietism, Fundamentalism and Mysticism: An Alternative View of the 18th and 19th Century Islamic World», conferencia pronunciada el 12 de noviembre de 1997 en la Northwestern University.

* Banu Umayya, dinastía califal que reinó en Damasco entre 661 y 750, año en que fue relevada por la abasí. *(N. del E.)*

** *Muharram* o mes sagrado: primer mes del calendario musulmán. *(N. del E.)*

26. Moojan Momen, *An Introduction to Shii Islam: The History and Doctrines of Twelver Shiism*, New Haven (Connecticut) y Londres, 1985, págs. 27-33.

27. Magel Baktash, «Ta'ziyeh and its Philosophy», en Peter J. Chelkowski (ed.), *Ta'ziyeh Ritual and Drama in Iran*, Nueva York, 1979, págs. 98-102; Michael J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, Cambridge (Massachusetts) y Londres, 1980, págs. 19-20; Hamid Algar, «The Oppositional Role of the Ulema in Twentieth Century Iran», en N.R. Keddie (ed.), *op. cit*., pág. 233.

28. M. Momen, *op. cit*., págs. 35-38 y 46-47.

* Banu Abbas, dinastía que reinó en Iraq desde 750 hasta 1258, año de la toma de Bagdad por los mongoles. *(N. del E.)*

29. *Ibíd*., págs. 37, 69-70 y 145-158; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of the Mahdi in Twelver Shiism*, Albany (Nueva York), 1981, págs. 14-39.

* *Amir*, plural *umara*: individuo investido de *amr*, es decir, poder o autoridad. *(N. del E.)*

30. M. Momen, *op. cit*., págs. 43-45.

31. Ibn Babuya, «Kamal al-Din», en M. Momen, *op. cit*., págs. 164 y 161-190; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *op. cit*., págs. 24-30, 78-112 y 150-183.

32. M.J. Fischer, *op. cit*., págs. 25-26.

33. Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *op. cit*., págs. 151-159.

34. Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretative History of Modern Iran*, New Haven (Connecticut) y Londres, 1981, pág. 10; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *op. cit*., pág. 30.

35. Juan R. Cole, «Imami Jurisprudence and the Role of the Ulema: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar», en Nikki R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, Berkeley (California) y Londres, 1972, págs. 36-37; M.G.S. Hodgson, *op. cit*., vol. II, págs. 323-324 y 472-476.

36. Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *op. cit.*, págs. 110-112.

37. M.G.S. Hodgson, *op. cit*., vol. III, págs. 22-23 y 30-33.

* El término fue aplicado por los sunníes, aunque los duodecimanos se referían a sí mismos como «imamíes». *(N. del E.)*

38. Los «duodecimanos» que veneraban a los doce imames eran distintos de los ismailíes o fatimíes, que sólo reconocían la legitimidad de los siete primeros imames.

39. M. Momen, *op. cit*., págs. 101-109.

40. M.G.S. Hodgson, *op. cit*., vol. III, pág. 23.

41. M. Momen, *op. cit*., págs. 110-113.

42. Martin Riesebrodt, *Pious Passions: The Emergence of Modern Fundamentalism in The United States and Iran*, Berkeley, Los Ángeles y Londres, 1993, págs. 102-103.

43. Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretative History of Modern Iran*, New Haven (Connecticut) y Londres, 1981, págs. 16-17.

44. M. Momen, *op. cit*., págs. 114-116.

45. M. Baktash, *op. cit*., pág. 105.

46. Mary Hegland, «Two Images of Husain: Accommodation and Revolution in an Iranian Village», en Nikki R. Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution*, New Haven (Connecticut) y Londres, 1983, págs. 221-225.

47. M.G.S. Hodgson, *op. cit*., vol. III, págs. 42-46; Mangol Bayat, *Mysticism and Dissent: Socio-religious Thought in Qajar Iran*, Syracuse (Nueva York), 1982, págs. 28-47.

48. M.G.S. Hodgson, *op. cit*., vol. III, pág. 43.

49. M. Fakhry, *op. cit*., pág. 340.

50. M.J. Fischer, *op. cit*., págs. 239-242.

51. M. Momen, *op. cit*., págs. 117-123; M. Bayat, *op. cit*., págs. 21-23.

52. M. Bayat, *op. cit*., pág. 30.

53. Nikki R. Keddie, «Ulema's Power in Modern Iran», en N.R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, Berkeley (California) y Londres, 1972, pág. 223; M. Momen, *op. cit*., págs. 117-118.

54. Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretative History of Modern Iran*, New Haven (Connecticut) y Londres, 1981, págs. 21-22; M. Momen, *op. cit*., págs. 124-126.

55. Nikki R. Keddie, «Ulema's Power in Modern Iran», en N.R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, Berkeley (California) y Londres, 1972, pág. 226.

56. M. Momen, *op. cit*., págs. 127-128; J.R. Cole, *op. cit*., págs. 39-40; M. Bayat, *op. cit*., págs. 22-23; H. Algar, *op. cit*., págs. 234-235.

57. George Annesley, *The Rise of Modern Egypt: A Century and a Half of Egyptian History, 1790-1957*, Durham (Reino Unido), 1994, págs. 4-5.

3. Cristianos: el esforzado Nuevo Mundo (1492-1870)

1. Robin Briggs, «Embattled Faiths: Religion and Natural Philosophy», en Euan Cameron (ed.), *Early Modern Europe*, Oxford, 1999, págs. 197-205.

2. M.G.S. Hodgson, *op. cit*. vol. III, págs. 179-195.

3. Norman Cantor, *The Sacred Chain: A History of the Jews*, Londres, 1995, págs. 237-252.

4. Richard Marius, *Martin Luther, the Christian Between God and Death*, Cambridge (Massachusetts) y Londres, 1999, págs. 73-74, 214-215 y 486-487.

5. Alister E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, Oxford y Nueva York, 1988, págs. 73-74, y *A Life of John Calvino: A Study in the Shaping of Western Culture*, Oxford, 1990, pág. 70.

6. R. Marius, *op. cit*., págs. 101-104 y 111, 443.

7. Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine* (5 vols.), vol. IV, *Reformation of Church and Dogma*, Chicago y Londres, 1985, págs. 165-167.

8. Joshua Mitchell, *Not By Reason Alone: Religion, History and Identity in Early Modern Political Thought*, Chicago, 1993, págs. 23-30.

9. Alister E. McGrath, *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture*, Oxford, 1990, págs. 130-132.

10. Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas that Have Shaped our World View*, Nueva York y Londres, 1991, pág. 300 [trad. esp.: *La pasión del pensamiento occidental*, Prensa Ibérica, Barcelona, 1997].

11. *Ibíd*.

12. Carta a Bentley del 10 de diciembre de 1692, en A.H. Hall y L. Tilling (eds.), *The Correspondence of Isaac Newton*, Cambridge, 1959, págs. 223-225.

13. Richard S. Westfall, «The Rise of Science and the Decline of Orthodox Christianity: A Study of Kepler, Descartes and Newton», en David C. Lindberg y Ronald L. Numbers (eds.), *God and Nature: Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science*, Berkeley (California) y Londres, 1986, pág. 231.

14. *Ibíd*., págs. 231-232.

15. Gregorio de Nisa, «Not Three Gods», en Karen Armstrong, *A History of God: The Four Thousand Year Quest in Judaism, Christianity and Islam*, Londres y Nueva York, 1993, págs. 116-118 [trad. esp.: *Una historia de Dios: 4.000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, Paidós, Barcelona, 2002].

16. R. Tarnas, *op. cit*., pág. 300.

17. René Descartes, *Discours de la méthode*, tomo II, cap. 6, pág. 19 [trad. esp.: *Discurso del método*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pág. 96].

18. J. Mitchell, *op. cit.*, págs. 58 y 61.

19. Blaise Pascal, *Pensées*, Londres, 1996, pág. 209 [trad. esp.: *Pensamientos*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pág. 75].

20. John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, Indianápolis (Indiana), 1955 [trad. esp.: *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, Alianza Editorial, Madrid, 1999].

21. John Toland, *Christianity Not Mysterious* (1606), en J. Pelikan, *op. cit*., vol. V, *Christian Doctrine and Modern Culture (since 1700)*, págs. 66-69.

22. *Ibíd*., pág. 101.

23. Immanuel Kant, «What Is Enlightenment?», en Lewis Beck White (ed.), *On History*, Indianápolis (Indiana), 1963, pág. 3 [trad. esp.: ¿*Qué es Ilustración*?, Tecnos, Madrid, 2002, pág. 17].

24. R. Tarnas, *op. cit*., págs. 341-348.

25. Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, 1793 [trad. esp.: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1995].

26. Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, 1788 [trad. esp.: *Crítica de la razón práctica*, Alianza Editorial, Madrid, 2002].

27. Patrick Masterson, *Atheism and Alienation: A Study of the Philosophic Sources of Contemporary Atheism*, Dublín, 1971, pág. 30.

28. Norman Cohn, *Europe's Inner Demons*, Londres, 1976 [trad. esp.: *Los demonios familiares de Europa*, Alianza Editorial, Madrid, 1987].

29. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millennarians and Mystical Anarchists of the Middle Age*, Londres, 1957, págs. 303-318 [trad. esp.: *En pos del milenio: revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Alianza Editorial, Madrid, 1997].

30. David S. Lovejoy, *Religious Enthusiasm in the New World: Heresy to Revolution*, Cambidge (Massachusetts) y Londres, 1985, págs. 67-90.

31. *Ibíd*., pág. 69.

32. *Ibíd*., pág. 112.

33. J. Pelikan, *op. cit.*, pág. 118.

34. Jon Butler, *Awash in a Sea of Faith, Christianity and the American People*, Cambridge (Massachusetts) y Londres, 1990, págs. 36-66.

35. *Ibíd*., págs. 98-128.

36. D.S. Lovejoy, *op. cit*., pág. 113.

37. R.C. Lovelace, «Puritan Spirituality: The Search for a Rightly Reformed Church», en Louis Dupré y Don E. Saliers (eds.), *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern*, Londres y Nueva York, 1989, págs. 313-315.

38. Jonathan Edwards, «A Faithful Narrative of the Surprising Work of God in Northampton, Connecticut», en Sherwood Eliot Wirt (ed.), *Spiritual Awakening: Classic Writings of the Eighteenth Century to Inspire and Help the Twentieth-Century Reader*, Tring, 1988, pág. 110.

39. *Ibíd*., pág. 113.

40. Ruth H. Bloch, *Visionary Republic: Millennial Themes in American Thought (1756-1800)*, Cambridge (Reino Unido), 1985, págs. 14-15.

41. *Ibíd*., págs. 18-20.

42. J. Butler, *op. cit.*, pág. 160.

43. *Ibíd*., pág. 150.

44. *Practical Discourses on the Occasion of the Earthquakes, November 1755*, Boston, 1760, págs. 369-370.

45. *Seven Discourses*, Portsmouth, 1756, pág. 168.

46. R.H. Bloch, *op. cit*., págs. 37-58.

47. *Ibíd*., págs. 60-61.

48. J. Butler, *op. cit.*, págs. 218-226.

49. R.H. Bloch, *op. cit*., págs. 77-81.

50. *Ibíd*., págs. 65-67.

51. J. Butler, *op. cit.*, pág. 198.

52. R.H. Bloch, *op. cit*., págs. 81-88.

53. *A Valedictory Address to the Young Gentlemen Who Commenced Bachelors of Arts, July 27, 1776*, New Haven (Connecticut), 1776, pág. 14.

54. D.S. Lovejoy, *op. cit*., pág. 226.

55. *Ibíd*.

56. Thomas Paine, *Common Sense and the Crisis*, Nueva York, 1975, pág. 59 [trad. esp.: *Sentido común y otros escritos*, Tecnos, Madrid, 1990].

57. R.H. Bloch, *op. cit*., pág. 55.

58. *Ibíd*., págs. 60-63.

59. *Ibíd*., págs. 29 y 31.

60. J. Butler, *op. cit.*, págs. 262-265.

61. John F. Wilson, «Religion, Government and Power in the New American Nation», en Mark A. Noll (ed.), *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s*, Oxford y Nueva York, 1990.

62. J. Butler, *op. cit*., pág. 222.

63. *Ibíd*., pág. 216.

64. Timothy Dwight, *The Duty of an American*, New Haven, 1798, págs. 29-30.

65. J. Butler, *op. cit*., pág. 216.

66. *Ibíd*., pág. 219.

67. Henry S. Stout, «Rhetoric and Reality in the Early Republic: The Case of the Federalist Clergy», en M.A. Noll (ed.), *op. cit*., págs. 65-66 y 75.

68. Nathan O. Hatch, *The Democratization of American Christianity*, New Haven (Connecticut) y Londres, 1989, pág. 22.

69. *Ibíd*., págs. 25-129.

70. *Ibíd*., págs. 68-157.

71. *Ibíd*., pág. 9.

72. *Ibíd*., págs. 36-37 y 68-71.

73. *Ibíd*., págs. 115-120.

74. *Ibíd*., págs. 138-139.

75. *Ibíd*., pág. 71.

76. *Ibíd*., pág. 57.

77. Paul Boyer, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture*, Cambridge (Massachusetts) y Londres, 1992, págs. 83-84.

78. *Ibíd*., pág. 83.

79. *Ibíd*., pág. 82.

80. Daniel Walker Howe, «Religion and Politics in the Antebellum North», y George M. Marsden, «Afterword», en M.A. Noll (ed.), *op. cit*., págs. 132-133 y 382-383.

81. Robert P. Swierenga, «Ethno-Religious Political Behavior in the MidNineteenth Century», en M.A. Noll (ed.), *op. cit*., pág. 158; N.O. Hatch, *op. cit*., págs. 198-200.

82. Ruth H. Bloch, «Religion and Ideological Change in the American Revolution», en M.A. Noll (ed.), *op. cit*., págs. 55-56.

83. P. Boyer, *op. cit*., pág. 82.

84. Robert C. Fuller, *Naming the Antichrist: The History of an American Obsession*, Oxford y Nueva York, 1995, pág. 95.

85. R.P. Swierenga, *op. cit*., págs. 159-160; G.M. Marsden, *op. cit*., págs. 283-284.

86. D.W. Howe, *op. cit*., págs. 125-128; R.P. Swierenga, *op. cit*., págs. 152-158.

87. J. Butler, *op. cit.*, pág. 270.

88. Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, Nueva York, 1957, pág. 33 [trad. esp.: *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1998].

89. Karl Marx, «Economic and Philosophical Manuscripts», en T.B. Borrowmore (ed.), *Karl Marx: Early Writings*, Londres, 1963, págs. 166-167 [trad. esp.: *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 2003].

90. James R. Moore, «Geologist and Interpreters of Genesis in the Nineteenth Century», en D.C. Lindberg y R.L. Numbers (eds.), *op. cit*., págs. 341-343.

91. *Essays and Reviews*, 4.ª ed., Londres, 1861.

92. Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge (Reino Unido), 1975, págs. 161-188.

93. Peter Gay, *A Godless Jew: Freud, Atheism and the Making of Psychoanalysis*, New Haven (Connecticut) y Londres, 1987, págs. 6-7 [trad. esp.: *Freud: una vida de nuestro tiempo*, Paidós, Barcelona, 2001].

94. T.H. Huxley, *Science and Christian Tradition*, Nueva York, 1896, pág. 125.

95. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, Nueva York, 1974, pág. 181 [trad. esp.: *La gaya ciencia*, Sarpe, Madrid, 1984, pág. 109].

96. *Ibíd.*

4. Judíos y musulmanes se modernizan (1700-1870)

1. P. Johnson, *op. cit*., pág. 309.

2. Yirmanyahu Yovel, *Dark Riddle: Hegel, Nietzsche and the Jews*, Cambridge (Reino Unido), 1998, págs. 3-20 y 83-97.

3. Karl Marx, «On the Jewish Question», en T.B. Borrowmore (ed.), *op. cit*. [trad. esp.: *La cuestión judía*, Madrid, Santillana, 2002].

4. Benzion Dinur, «The Origins of Hasidism and Its Social and Messianic Foundations», en Gershom David Hundert (ed.), *Essential Papers on Hasidism: Origins to Present*, Nueva York y Londres, 1991, págs. 86-161.

5. Simon Dubnow, «The Maggid of Miedzyryrzecz, His Associates and the Center in Volhynia», en G.D. Hundert (ed.), *op. cit*., pág. 58.

6. Gershom Scholem, «The Neutralization of Messianism in Early Hasidism» y «Devekut or Communion with God», en *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, Nueva York, 1971, págs. 189-200 y 203-237; L. Jacobs, *op. cit*., vol. II, págs. 116-125, y «Hasidic Prayer», en G.D. Hundert, *op. cit*., págs. 330-348.

7. Benzion Dinur, «The Messianic-Prophetic Role of the Baal Shem Tov», en Marc Saperstein (ed.), *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, Londres y Nueva York, 1992, págs. 378-380.

8. S. Dubnow, *op. cit.*, pág. 65.

9. *Ibíd*., pág. 61.

10. G. Scholem, *op. cit*., págs. 196-198.

11. Louis Jacobs (ed.), *The Jewish Mystics*, Nueva York, 1991, págs. 208-215.

12. El término *habad* es un acrónimo formado por los tres atributos divinos cabalísticos: *hokhmah* (sabiduría), *binah* (inteligencia) y *daath* (conocimiento).

13. Rachel Elior, «HaBaD: The Contemplative Ascent to God», en A. Green (ed.), *op. cit.*, págs. 158-203.

14. Louis Jacobs, «Hasidic Prayer», en G.D. Hundert, *op. cit*., págs. 350-355.

15. Jonathan Magonet, *The Explorer's Guide to Judaism*, Londres, 1998, pág. 11.

16. David Rudavsky, *Modern Jewish Religious Movements: A History of Emancipation and Adjustment*, Nueva York, 1967, pág. 85.

17. Norman Cantor, *The Sacred Chain: A History of the Jews*, Londres, 1995, págs. 236-237.

18. *Ibíd*., págs. 247-248.

19. Los judíos de Inglaterra habían sido readmitidos por Oliver Cromwell, y después de la restauración de la monarquía, y debido a una anomalía administrativa, se les había otorgado el reconocimiento legal con otros «disidentes».

20. N. Cantor, *op. cit*., págs. 241-256.

21. D. Rudavsky, *op. cit*., págs. 157-164.

22. *Ibíd*., págs. 286-287.

23. *Ibíd*., pág. 290.

24. Julius Güttmann, *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, Londres y Nueva York, 1964, págs. 308-351.

* Fiesta del Perdón o de la Expiación que se celebra el 10 de *tisri* (entre septiembre y octubre). *(N. del E.)*

25. D. Rudavsky, *op. cit*., págs. 188, 194-195 y 201-204.

26. *Ibíd*., págs. 218-219.

27. Samuel C. Heilman y Menahem Friedman, «Religious Fundamentalism and Religious Jews»; Charles Selengut, «By Torah Alone: Yeshiva Fundamentalism in Jewish Life», y Menahem Friedman, «Habad as Messianic Fundamentalism», en M.E. Marty y R.S. Appleby (eds.), *op. cit.*, págs. 201, 211-215 y 239-241.

28. Hayim Soloveitchic, «Migration, Acculturation and the New Role of Texts», en M.E. Marty y R.S. Appleby (eds.), *op. cit*., págs. 333-334.

29. D. Rudavsky, *op. cit*., págs. 219-243.

30. Andrew A. Paton, *A History of the Egyptian Revolution*, 2 vols., Trubner, 1876, vol. I, págs. 109-111.

31. George Annesley, *The Rise of Modern Egypt: A Century and a Half of Egyptian History*, Durham (Reino Unido), 1994, pág. 7.

32. Gaston Weit (ed.), *Nicolas Turc, Cronique d'Egypte: 1798-1804*, El Cairo, 1950, pág. 78.

33. Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, Londres, 1990, pág. 19.

34. Araf Lufti al-Sayyid Marsot, «The Ulama of Cairo in the Eitghteenth and Nineteenth Centuries», y D. Crecelius, *op. cit*., en N.R. Keddie (ed.), *op. cit*., págs. 161-162 y 173-175.

35. Bassam Tibi, *Arab Nationalism: A Critical Enquiry*, Londres, 1990, pág. 81.

36. Araf Lufti al-Sayyid Marsot, *op. cit*., pág. 162.

37. G. Annesley, *op. cit*., págs. 28-38.

38. *Ibíd*., págs. 51-56.

39. *Ibíd*., págs. 57-59.

40. *Ibíd*., págs. 59-60.

41. *Ibíd*., pág. 62.

42. Araf Lufti al-Sayyid Marsot, «The Role of the Ulama in Egypt During the Early Nineteenth Century», en P.M. Holt (ed.), *op. cit.*, págs. 227-228.

43. G. Annesley, *op. cit*., pág. 61.

44. Informe de Ali Mubarak (1875), en D. Crecelius, *op. cit.*, págs. 181-182.

45. *Ibíd*., págs. 180-189; Araf Lufti al-Sayyid Marsot, *op. cit*., págs. 278-279.

46. A. Hourani, *op. cit.*, págs. 42-45.

47. *Ibíd*., págs. 46-49.

48. G. Annesley, *op. cit.*, págs. 129-141 y 152.

49. *Ibíd*., pág. 147.

50. *Ibíd*., págs. 153-155.

51. Gérard de Nerval, *Oeuvres*, Albert Beguin y Jean Richter (eds.), París, 1952, pág. 895.

52. Michael Gilsenan, *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East*, Londres, 1900, pág. 199.

53. *Ibíd*., págs. 198-201.

54. Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretative History of Modern Iran*, New Haven (Connecticut) y Londres, 1981, págs. 37-38.

55. *Ibíd*., págs. 25, 38-39 y 42-43; N.R. Keddie, «The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran», en N.R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, Berkeley (California) y Londres, 1972, págs. 214-215.

56. Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretative History of Modern Iran*, New Haven (Connecticut) y Londres, 1981, págs. 44-47 y 56-63.

57. J.R. Cole, *op. cit*., pág. 41.

58. J.M. Tancoigne, *A Narrative of a Journey into Persia and Residence in Teheran*, Londres, 1820, págs. 196-201.

59. William Beeman, «Cultural Dimensions of Performance Conventions in Iranian Taziyeh», en P.J. Chelkowski (ed.), *op. cit*., pág. 26.

60. M.J. Fischer, *op. cit.*, págs. 20, 176.

61. M.G.S. Hodgson, *op. cit*., vol III, pág. 155; M. Bayat, *op. cit*., páginas 37-58.

62. M. Bayat, *op. cit*., págs. 60-86.

63. *Ibíd*., págs. 87-91.

64. *Ibíd*., págs. 90-97 y 101-109.

65. *Ibíd*., págs. 97-100.

66. *Ibíd*., págs. 110-116.

67. *Ibíd*., págs. 118-125.

68. *Ibíd*., págs. 127-129.

5. Las líneas de batalla (1870-1900)

1. George Steiner, *In Bluebeard's Castle: Some Notes Toward the Re-definition of Culture*, New Haven (Connecticut) 1971, págs. 17-27 [trad. esp.: *En el castillo de Barba Azul: Aproximación a un nuevo concepto de cultura*, Gedisa, Barcelona, 1991].

2. William Blake, *Milton*, Prefacio [trad. esp.: *Milton, un poema*, Dvd Ediciones, Barcelona, 2002].

3. G. Steiner, *op. cit*, págs. 23-24.

4. I.F. Clarke, *Voices Prophesying War: Future Wars 1763-3749*, Oxford y Nueva York, 1992, págs. 37-88.

5. Charles Royster, *The Destructive War: William Tecumseh Sherman, Stonewall Jackson and the Americans*, Nueva York, 1991, pág. 82.

6. Alan T. Nolan, *Lee Considered: General Robert E. Lee and Civil War History*, Chapel Hill (Carolina del Norte), 1991, págs. 112-133; Charles B. Strozier, *Apocalypse: On the Psychology of Fundamentalism in America*, Boston, 1994, págs. 173-174 y 177.

7. Robert C. Fuller, *Naming the Antichrist: The History of an American Obsession*, Oxford y Nueva York, 1995, págs. 111 y 148.

8. Paul Boyer, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture*, Cambridge (Massachusetts) y Londres, 1992, págs. 87-90; George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870-1925*, Oxford y Nueva York, 1980, págs. 50-55; C.B. Strozier, *op. cit*., págs. 183-185.

9. Segunda Epístola a los Tesalonicenses, 2:3-8.

10. Primera Epístola a los Tesalonicenses, 4:16.

11. G.M. Marsden, *op. cit*., págs. 57-63.

12. *Ibíd*., págs. 14-17; Nancy T. Ammerman, «North American Protestant Fundamentalism», en M.E. Marty y R.S. Appleby (eds.), *op. cit*., págs. 8-12.

13. G.M. Marsden, *op. cit*., pág. 55.

14. J. Sloek, *op. cit.*, pág. 83.

15. G.M. Marsden, *op. cit*., págs. 110-117.

16. «Inspiration», *The Princeton Review*, 2, 11 de abril de 1881.

17. Benjamin B. Warfield, *Selected Shorter Writings of Benjamin B. Warfield*, 2 vols., Nutley (Nueva Jersey), 1902, págs. 99-100.

18. Charles Hodge, *What is Darwinism*?, Princeton (Nueva Jersey), 1874, pág. 142.

19. *Ibíd*., pág. 60.

20. *Ibíd*., pág. 139.

21. G.M. Marsden, *op. cit*., págs. 22-25; R.C. Fuller, *op. cit*., págs. 111-112.

22. Ferenc Morton Szasz, *The Divided Mind of Protestant America, 1880-1930*, Universidad de Alabama, 1982, págs. 16-34 y 37-41; N.T. Ammerman, *op. cit*., págs. 11-12.

23. Humphry Ward, *Robert Elsmere*, Lincoln (Nebraska), 1969, pág. 414.

24. *The New York Times*, 5 de abril de 1894.

25. *Ibíd*., 1 de febrero de 1897.

26. *Ibíd*., 18 de abril de 1899.

27. *The Union Seminary Magazine*, 19 de agosto de 1907.

28. F.M. Szasz, *op. cit*., págs. 28 y 35-41.

29. G.M. Marsden, *op. cit.*, págs. 30 y 78; P. Boyer, *op. cit.*, pág. 93.

30. F.M. Szasz, *op. cit.*, pág. 75.

31. N.T. Ammerman, *op. cit*., pág. 12.

32. R.C. Fuller, *op. cit.*, págs. 98-99.

* Término alemán que significa «pueblo», en el sentido de «nación». *(N. del E.)*

33. Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Ithaca (Nueva York), 1989, págs. 40-77 [trad. esp.: *Modernidad y holocausto*, Sequitur, Madrid, 1997].

* Actual Chisinau, capital de la República de Moldavia. *(N. del E.)*

34. P. Johnson, *op. cit*., pág. 365.

35. *Ibíd*., pág. 380.

36. M. Friedman, *op. cit*., págs. 335-336.

37. Arthur Hertzberg, *The Zionist Idea*, Nueva York, 1969, pág. 106.

38. Aviezer Ravitsky, *Messianism, Zionism and Jewish Religious Radicalism*, Chicago y Londres, 1993, págs. 16-18.

39. *Ibíd*., págs. 22-25, 49.

40. Laurence J. Silberstein, «Religion, Ideology, Modernity: Theoretical Issues in the Study of Jewish Fundamentalism», en L.J. Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology and the Crisis of Modernity*, Nueva York y Londres, 1993, págs. 13-15.

41. M. Bayat, *op. cit*., págs. 133-178.

42. Sad Kitaba, Carta 17, en M. Bayat, *op. cit*., pág. 160.

43. Paharthana Yizirat, en *ibíd*., pág. 161.

44. M. Bayat, *op. cit.*, pág. 44.

45. Quhnikhani yi-Sirat, en M. Bayat, *op. cit*., pág. 161.

46. M. Bayat, *op. cit*., págs. 174-179.

47. N.R. Keddie, *op. cit*., págs. 66-67.

48. A. Hourani, *op. cit*., págs. 69-109; Bassam Tibi, *The Crisis of Political Islam: A Pre-Industrial Culture in the Scientific-Technological Age*, Salt Lake City (Utah), 1988, págs. 103-104, y *Arab Nationalism: A Critical Enquiry*, Londres, 1990, págs. 84-88.

49. A. Hourani, *op. cit*., pág. 69.

50. Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples*, Londres, 1991, págs. 304-305 [trad. española: *Historia de los pueblos árabes*, Ariel, Barcelona, 1992].

51. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Oxford, 1962, págs. 77-78.

52. *Ibíd*., pág. 81.

53. *Ibíd*., págs. 195-197 y 245-259; Bassam Tibi, *Arab Nationalism: A Critical Enquiry*, Londres, 1990, págs. 99-105.

54. Nikki R. Keddie, *Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din «Al-Afghani»*, Berkeley, 1968; M. Bayat, *op. cit*., págs. 134-148; A. Hourani, *op. cit*., págs. 108-192; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Nueva York y Londres, 1970, págs. 372-375.

55. A. Hourani, *op. cit.*, págs. 127-128.

56. Bassam Tibi, *The Crisis of Political Islam: A Pre-Industrial Culture in the Scientific-Technological Age*, Salt Lake City (Utah), 1988, pág. 70.

57. A. Hourani, *op. cit.*, págs. 123-124.

58. *Ibíd*., pág. 126; M. Bayat, *op. cit*., pág. 148.

59. N.R. Keddie, *op. cit*., pág. 187.

60. B. Tibi, *op. cit*., pág. 90.

61. M. Bayat, *op. cit.*, pág. 147.

62. Corán, 13:11.

63. E. Kedourie, *Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, Londres, 1966, pág. 45.

64. Ernest Renan, *Histoire générale et système comparé des langues semitiques*, París, 1955, págs. 145-146, y *L'Islamisme et la science*, París, 1983.

65. *The Philosophy of Law*, parágrafos 246 y 248 [trad. esp.: *Principios de la filosofía del Derecho*, Edhasa, Barcelona, 1999, págs. 310, 311].

66. M.G.S. Hodgson, *op. cit*., vol. III, pág. 208; B. Tibi, *op. cit*., págs. 1-25.

67. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Modern Egipt*, 2 vols., Nueva York, 1908, vol. II, págs. 146-147.

68. *Ibíd*., pág. 184.

69. Y.M. Choueiri, *op. cit*., Londres, 1990, pág. 36.

70. M. Fakhry, *op. cit*., págs. 376-381; Bassam Tibi, *Arab Nationalism: A Critical Enquiry*, Londres, 1990, págs. 90-93; A. Hourani, *op. cit*., págs. 130-161; M.G.S. Hodgson, *op. cit*., págs. 274-276.

71. A. Hourani, *op. cit.*, págs. 131-132.

72. G. Annesley, *op. cit.*, págs. 308-309.

73. A. Hourani, *op. cit*., pág. 137.

74. *Ibíd*., pág. 144.

75. *Ibíd*., págs. 137-139.

76. *Ibíd*., págs. 154-155.

77. Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven (Connecticut) y Londres, 1992, pág. 160.

78. *Ibíd*., págs. 139-140.

79. *Ibíd*., págs. 144-156.

80. E. Baring, *op. cit*., págs. 134, 155 y 538-539.

81. L. Ahmed, *op. cit.*, pág. 154.

82. *Ibíd*., págs. 160-161.

83. *Ibíd*., págs. 163-167.

6. Los fundamentos (1900-1925)

1. W.B. Yeats, *The Second Coming*, págs. 3-8.

* *Things fall apart; the centre cannot hold / Mere anarchy is loosed upon the world, / The blood-dimmed tide is loosed, and everywhere / The ceremony of innocence is drowned; / The best lack all conviction, while the worst / Are full of passionate intensity*.

2. Peter Gay, *op. cit.*, págs. 39-50.

3. Robert T. Handy, «Protestant Theological Tensions and Political Styles in the Progressive Period», en M.A. Noll (ed.), *op. cit*., págs. 282-288.

4. *Christianity and the Social Order*, Nueva York, 1912, pág. 458.

5. F.M. Szasz, *op. cit*., págs. 42-55.

6. *Ibíd*., págs. 56-57.

7. Charles O. Eliot, «The Future of Religion», *Harvard Theological Review* 20, 1909.

8. G.M. Marsden, *op. cit.*, págs. 117-122.

9. F.M. Szasz, *op. cit*., págs. 78-81; N.T. Ammerman, *op. cit*., pág. 22.

10. Libro de Daniel, 11:15; Libro de Jeremías, 1:14.

11. R.C. Fuller, *op. cit*., págs. 115-117; P. Boyer, *op. cit*., págs. 101-105; G.M. Marsden, *op. cit*., págs. 141-144, 150, 157 y 207-210.

12. G.M. Marsden, *op. cit*., págs. 90-92; R.C. Fuller, *op. cit*., pág. 119. Los presbíteros, como William Jennings Bryan –que no era premilenarista– solían ser más optimistas acerca de la democracia y la veían como un logro calvinista que expresaba la igualdad de todos los seres humanos ante Dios.

13. P. Boyer, *op. cit*., pág. 192; G.M. Marsden, *op. cit*., págs. 154-155.

14. F.M. Szasz, *op. cit.*, pág. 85.

15. G.M. Marsden, *op. cit*., págs. 147-148.

16. F.M. Szasz, *op. cit.*, pág. 86.

17. G.M. Marsden, *op. cit*., págs. 147-148.

18. *The King's Business*, 19, 1918.

19. *Ibíd*., «Unprincipled Methods of Postmillennialists».

20. G.M. Marsden, *op. cit*., pág. 147.

21. *Ibíd*., pág. 162.

22. F.M. Szasz, *op. cit.*, pág. 91.

23. *Ibíd*., págs. 90-91.

24. *The Watchower Examiner*, julio de 1920; R.C. Fuller, *op. cit*., pág. 120.

25. G.M. Marsden, *op. cit*., págs. 182-183.

26. *Ibíd*., págs. 157-160, 165-175 y 180-184; F.M. Szasz, *op. cit*., páginas 94-100.

27. G.M. Marsden, *op. cit*., págs. 171-174.

28. F.M. Szasz, *op. cit.*, pág. 102.

29. N.T. Ammerman, *op. cit*., pág. 26; G.M. Marsden, *op. cit*., págs. 169-183; Ronald L. Numbers, *The Creationists: The Evolution of Scientific Creationism*, Berkeley (California) y Londres, 1992, págs. 41-44, 48-50 y 98-103; F.M. Szasz, *op. cit*., págs. 117-135.

30. Carta del 27 de marzo de 1923 a J. Baldwin, en R.L. Numbers, *op. cit*., pág. 41.

31. G.M. Marsden, *op. cit*., págs. 184-189; R. Laurence Moore, *Religious Outsideers and the Making of Americans*, Oxford y Nueva York, 1986, págs. 160-163; F.M. Szasz, *op. cit*., págs. 117-135; R.L. Numbers, *op. cit*., págs. 98-103.

32. *The Union Seminary Magazine*, 32, 1922; F.M. Szasz, *op. cit*., pág. 110.

33. «The Evolution Trial», *Forum*, 74, 1925.

34. G.M. Marsden, *op. cit*., pág. 187.

35. *Ibíd*., págs. 187-188.

36. R.L. Moore, *op. cit*., págs. 161-163.

37. G.M. Marsden, *op. cit*., pág. 217.

38. *The King’s Business*, 40, 1922.

39. Hechos de los Apóstoles, 2:1-6.

40. Libro de Joel, 3:1-5.

41. Harvey Cox, *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*, Nueva York, 1995, págs. 48-74.

42. Epístola de San Pablo a los Romanos 8:26; H. Cox, *op. cit*., pág. 87.

43. H. Cox, *op. cit*., pág. 63.

44. *Ibíd*., págs. 76-77.

45. *Ibíd*., págs. 57 y 69-71.

46. *Ibíd*., pág. 63.

47. *Ibíd*., pág. 67.

48. *Ibíd*., págs. 81-122.

49. *Ibíd*., pág. 81.

50. «The Aesthetics of Silence», en *A Susan Sontag Reader*, Nueva York, 1982, pág. 195.

51. *Ibíd*.; H. Cox, *op. cit*., págs. 91-92.

52. H. Cox, *op. cit*., pág. 75.

53. Asher Ginsberg (Ahad Ha-Am), «Slavery in the Midst of Freedom», *Complete Writings*, Jerusalén, 1965, pág. 160.

54. Amos Elon, *The Israelis, Founders and Sons*, Londres, 1984, págs. 105 y 112.

55. Eliezer Schweid, *The Land of Israel: National Home or Land of Destiny*, Nueva York, 1985, pág. 158.

56. Arthur Hertzberg (ed.), *The Zionist Idea*, Nueva York, 1969, pág. 377.

57. En realidad, el segundo Congreso Sionista no hizo esta declaración, aunque en esa fecha se manifestó el secularismo de los sionistas.

58. «Brooks of the Negev», en A. Ravitsky, *op. cit*., pág. 95.

59. «On Zion», en A. Ravitsky, *op. cit.*, pág. 99.

60. «Eulogy», en A. Ravitsky, *op. cit*., pág. 107.

61. «Eder Ha-Yakel», en A. Ravitsky, *op. cit*., pág. 107.

62. «Orot», en A. Ravitsky, *op. cit*., pág. 102.

63. *Ibíd*.

64. M. Sotah 9:7.

65. «Orot», en A. Ravitsky, *op. cit*., pág. 108.

66. *Ibíd*., págs. 104-111.

67. «Arpeli Tohar», en A. Ravitsky, *op. cit*., pág. 105.

68. «Orot ha Kodesh», en A. Ravitsky, *op. cit*., pág. 117.

69. Abraham Isaac Kook, «The War», en A. Hertzberg, *op. cit*., pág. 423.

70. Bernard Avishai, *The Tragedy of Zionism: Revolution and Democracy in the Land of Israel*, Nueva York, 1985, pág. 94.

71. «Iggerot ha Regati», en A. Ravitsky, *op. cit*., pág. 120.

72. «Orot», en A. Ravitsky, *op. cit*., pág. 120.

73. «Iggerot ha Reyah», en A. Ravitsky, *op. cit*., pág. 121.

74. Alan L. Mittelman, «Fundamentalism and Political Development: The Case of Agudat Israel», en L.J. Silberstein (ed.), *op. cit*., págs. 225-231.

75. *Ibíd*., pág. 231.

76. *Ibíd*., pág. 234.

77. *Ibíd*., pág. 235.

78. Y.M. Choueiri, *op. cit*., pág. 64.

79. M.G.S. Hodgson, *op. cit*., vol. III, pág. 171.

80. A. Hourani, *op. cit.*, págs. 170-183.

81. *Ibíd*., págs. 183-189.

82. *Ibíd*., págs. 240-243.

83. *Ibíd*., págs. 224-230.

84. *Ibíd*., págs. 243-244.

85. *Ibíd*., pág. 242.

86. Azar Tabari, «The Role of Clergy in Modern Iranian Politics», en Nikki R. Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution*, New Haven (Connecticut) y Londres, 1983, pág. 57.

87. Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretative History of Modern Iran*, New Haven (Connecticut) y Londres, 1981, págs. 72-73.

88. M. Bayat, *op. cit*., págs. 184-186.

89. Nikki R. Keddie, «The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran», en N.R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500*, Berkeley (California) y Londres, 1972, pág. 227.

90. H. Algar, *op. cit*., págs. 231-234.

91. *Ibíd*., págs. 237-238; M. Riesebrodt, *op. cit*., págs. 109-110; A. Tabari, *op. cit*., pág. 58.

92. H. Algar, *op. cit*., pág. 238.

93. *Ibíd*., págs. 238-240; A. Tabari, *op. cit*., págs. 58-59.

* La autora se refiere a la Anglo-Iranian Oil Company (AIOC), constituida en ese año con capital británico y que se convertirá después en la British Petroleum. *(N. del E.)*

94. Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretative History of Modern Iran*, New Haven (Connecticut) y Londres, 1981, pág. 82.

7. La contracultura (1925-1960)

1. G. Steiner, *op. cit.*, pág. 32.

2. Z. Bauman, *op. cit*., págs. 77-92.

3. G. Steiner, *op. cit.*, págs. 47-48.

4. S.C. Heilman y M. Friedman, *op. cit.*, pág. 223.

5. A. Ravitsky, *op. cit.*, pág. 43.

6. Prefacio de *Va Yoel Moshe*, en A. Ravitsky, *op. cit*., pág. 65.

7. A. Ravitsky, *op. cit*., pág. 45.

8. *Ibíd*., págs. 50-51.

9. *Ibíd*., págs. 63-65.

10. *Ibíd*., págs. 54-55.

11. *Ibíd*., pág. 42.

12. *Ibíd*., pág. 53. *Hesed* (amor) y *din* (poder y juicio severo) son dos de las emanaciones divinas en la cábala; deben estar cuidadosamente equilibradas entre sí para que el juicio severo de Dios no abrume al mundo.

13. Karen Armstrong, *Jerusalem, One City, Three Faiths*, Londres y Nueva York, 1996, pág. 110 [trad. esp.: *Jerusalén: una ciudad y tres religiones*, Paidós, Barcelona, 1997].

14. J.T. Hagigah, 2:7.

15. S.C. Heilman y M. Friedman, *op. cit*., págs. 226-229; Gerald Cromer, «Withdrawal and Conquest: Two Aspects of the Haredi Response to Modernity», en L.J. Silberstein (ed.), *op. cit*., págs. 166-168; A. Ravitsky, *op. cit*., pág. 77.

16. A. Ravitsky, *op. cit.*, pág. 67.

17. *Ibíd*., pág. 67.

18. *Ibíd*., pág. 69.

19. *Ibíd*., pág. 71.

20. S.C. Heilman y M. Friedman, *op. cit.*, págs. 216-218.

21. Ehud Sprinzak, «Three Models of Religious Violence: The Case of Jewish Fundamentalism in Israel», en Martin E. Marty y R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms and the State*, Chicago y Londres, 1993, págs. 465-469.

22. A. Ravitsky, *op. cit.*, pág. 60.

23. S.C. Heilman y M. Friedman, *op. cit*., pág. 220.

24. Michael Rosenak, «Jewish Fundamentalism in Israeli Education», en Martin E. Marty y R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalism and Society*, Chicago y Londres, 1993, págs. 383-384.

25. Mishneh Rav Aaron (Lakewood, 1980), en Hayim Soloveitchic, «Migration, Acculturation and the New Role of Text», en Martin E. Marty y R. Scott Appleby (eds.), *Accounting for Fundamentalisms*, Chicago y Londres, 1994, pág. 247.

26. *Ibíd*., págs. 250-251.

27. *Ibíd.*, pág. 202.

28. Menahem Friedman, «The Market Model and Religious Radicalism», en L.J. Silberstein (ed.), *op. cit*., pág. 194.

29. Éxodo, 23:10-11; Levítico, 25:1-7.

30. S.C. Heilman y M. Friedman, *op. cit.*, págs. 229-231.

31. M. Friedman, *op. cit*., pág. 194.

32. *Ibíd*., págs. 197-205.

33. *Ibíd*., pág. 194.

* Plural de *goy*, no judío o gentil. *(N. del E.)*

** Tsahal: Fuerzas Armadas israelíes, también conocidas por las siglas inglesas IDF (Israel Defense Forces). *(N. del E.)*

34. H. Soloveitchic, *op. cit*., págs. 210 y 220-221; M. Rosenak, *op. cit*., págs. 382-389.

35. David Hoffman, en M. Rosenak, *op. cit*., pág. 385.

36. *Ibíd*., pág. 382.

37. Menahem Friedman, «Habad as Messianic Fundamentalism», en M.E. Marty y R.S. Appleby (eds.), *op. cit*., págs. 337-341.

38. *Ibíd*., págs. 340-351.

39. A. Ravitsky, *op. cit*., págs. 186-187.

40. *Ibíd*., págs. 188-192.

41. N.T. Ammerman, *op. cit*., págs. 32-33; G.M. Marsden, *op. cit*., pág. 194.

42. Quentin Schultze, «The Two Faces of Fundamentalist Higher Education», en Martin E. Marty y R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalism and Society*, Chicago y Londres, 1993, pág. 499.

43. Melton Wright, *Fortress of Faith: The Story of Bob Jones University*, Greenville (Carolina del Sur), 1984, pág. 295.

44. Bob Jones II, *Cornbread and Caviare*, Greenville (Carolina del Sur), 1985, pág. 217.

45. Boletín *Undergraduate*, 1990-1991.

46. Q. Schultze, *op. cit*., pág. 502.

47. Bob Jones II, *op. cit*., págs. 163, 165 y 203-204.

48. R.L. Moore, *op. cit*., pág. 116.

49. R.C. Fuller, *op. cit*., págs. 137-138; N.T. Ammerman, *op. cit*., pág. 35.

50. N.T. Ammerman, *op. cit*., págs. 29, 37.

51. Herbert Lockyear, *Cameos of Prophecy: Are These the Last Days*?, Grand Rapids (Michigan), 1942, págs. 66 y 71.

52. Segunda Epístola de Pedro, 3:10.

53. P. Boyer, *op. cit*., págs. 117-118.

54. *The Fundamentalist Journal*, mayo de 1988.

55. P. Boyer, *op. cit*., págs. 187-189.

56. Zacarías, 13:8.

57. John Walvoord, *Israel and Prophecy*, Grand Rapids (Michigan), 1962.

58. Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothersm*, Nueva York y Oxford, 1969, págs. 1-4.

59. John Esposito, «Islam and Muslim Politics», en J. Esposito (ed.), *op. cit*., pág. 10.

60. R.P. Mitchell, *op. cit*., págs. 4-5.

61. *Ibíd*., pág. 7.

62. *Ibíd*., pág. 6.

63. *Ibíd*., págs. 7 y 185-189.

64. *Ibíd*., págs. 14 y 231-234.

65. *Ibíd*., pág. 8. Este relato puede ser apócrifo, pero da una idea de la primitiva Sociedad de los Hermanos Musulmanes, fundada esa noche por alBanna.

66. *Ibíd*., págs. 9-13 y 328.

67. A. Abidi, *Jordan: A Political Study*, Londres, 1965, pág. 197.

68. R.P. Mitchell, *op. cit*., págs. 260, 308, 224 y 226-227.

69. *Ibíd*., pág. 233.

70. *Ibíd*., págs. 236-239.

71. *Ibíd*., págs. 195-198.

72. *Ibíd*., pág. 287.

73. *Ibíd*., págs. 200-204.

74. *Ibíd*., págs. 288-289.

75. *Ibíd*., págs. 274-281.

76. *Ibíd*., pág. 281.

77. *Ibíd*., págs. 235 y 240-241.

78. *Ibíd*., págs. 245-253.

79. *Ibíd*., pág. 242.

80. *Ibíd*., pág. 229.

81. *Ibíd*., págs. 205-206.

82. *Ibíd*., pág. 206.

83. M.G.S. Hodgson, *op. cit*., vol. III, pág. 171.

84. Anwar al-Sadat, *Revolt on the Nile*, Nueva York, 1957, págs. 142-143.

85. R.P. Mitchell, *op. cit*., págs. 16 y 313-318.

86. *Ibíd*., pág. 312.

87. *Ibíd*., pág. 70.

88. *Ibíd*., pág. 319.

89. Esta afirmación era falsa: después de la muerte de al-Banna, la sociedad estaba tan debilitada por la lucha interna que habría sido incapaz de planear un golpe.

90. *Ibíd*., págs. 152-161.

91. M. Riesebrodt, *op. cit*., págs. 110-113; N.R. Keddie, *op. cit*., páginas 87-112.

92. M. Momen, *op. cit*., pág. 251; N.R. Keddie, *op. cit*., págs. 93-94.

93. N.R. Keddie, *op. cit*., págs. 96-97.

94. *Ibíd*., pág. 95.

95. *Ibíd*., págs. 90 y 110.

96. M. Momen, *op. cit*., pág. 226; M. Riesebrodt, *op. cit*., págs. 111-112; A. Tabari, *op. cit*., pág. 60; Shahrough Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*, Albany (Nueva York), 1980, págs. 38-40.

97. A. Tabari, *op. cit.*, pág. 63.

98. S. Akhavi, *op. cit*., págs. 58-59.

99. *Ibíd*., pág. 27.

100. A. Tabari, *op. cit.*, págs. 60-64.

101. Yann Richard, «Ayatollah Kashani: Precursor of the Islamic Republic?», en Nikki R. Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution*, New Haven (Connecticut) y Londres, 1983, páginas 101-124.

102. *Ibíd*., pág. 108.

103. *Ibíd*., págs. 107-108.

104. *Ibíd*., pág. 108.

105. Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretative History of Modern Iran*, New Haven (Connecticut) y Londres, 1981, págs. 132-141.

106. *Ibíd*., págs. 142-145.

107. Y. Richard, *op. cit.*, pág. 118.

8. La movilización (1960-1974)

1. J.L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londres, 1953.

* Palabra alemana que hace referencia a la filosofía o al pensamiento característico de una época determinada. *(N. del E.)*

2. D. Crecelius, *op. cit.*, págs. 205-208.

3. Y.M. Choueiri, *op. cit*., pág. 92.

4. Charles T. Adams, «Mawdudi and the Islamic State», en J. Esposito (ed.), *op. cit.*, págs. 94-139.

5. C.T. Adams, *op. cit.*, pág. 101.

6. Abul Ala al-Mawdudi, *Islamic Way of Life*, Lahore, 1979, pág. 37.

7. Y.M. Choueiri, *op. cit*., pág. 109.

8. Al-Mawdudi, *Jihad in Islam*, Lahore, 1976, págs. 5-6.

9. C.T. Adams, *op. cit*., págs. 119-120.

10. Al-Mawdudi, *op. cit*.

11. John O. Voll, «Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan», en Martin E. Marty y R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago y Londres, 1991, págs. 369-374; Yvonne Haddad, «Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival», en J. Esposito (ed.), *op. cit.*, págs. 96-151.

12. Y. Haddad, *op. cit.*, pág. 70.

13. J.O. Voll, *op. cit.*, pág. 369.

14. Y. Haddad, *op. cit.*, pág. 69.

15. Sayyd al-Qutb, *Islam and Universal Peace*, Indianápolis (Indiana), 1977, pág. 45.

16. Al-Qutb, *Fi Zilal al-Koran*, vol. I, pág. 556; Y.M. Choueiri, *op. cit*., pág. 122.

17. Al-Qutb, *op. cit*., vol. I, págs. 510-511; Y.M. Choueiri, *op. cit*., pág. 124.

18. Al-Qutb, *op. cit*., vol. III, pág. 1255; Y.M. Choueiri, *op. cit*., pág. 131.

19. Al-Qutb, *Milestones*, Delhi, 1988, pág. 224.

20. Al-Qutb, *This Religion of Islam*, Gary, s.f., pág. 65.

21. *Ibíd*., págs. 65 y 38.

22. Y. Haddad, *op. cit.*, pág. 90.

23. *Ibíd*., pág. 130.

24. *Ibíd*., págs. 88-89.

25. Al-Qutb, *Milestones*, Delhi, 1988, pág. 81.

26. Corán, 5:65, 22:40-43 y 2:213-215.

27. Corán, 49:13.

28. Corán, 2:256.

29. Al-Qutb, *op. cit.*, pág. 90.

30. Al-Qutb, *Fi Zilal al-Koran*, vol. II, págs. 924-925.

31. *Ibíd*., págs. 1113, 1132 y 1164.

32. M. Riesebrodt, *op. cit*., págs. 116-118; N.R. Keddie, *op. cit*., págs. 153-183; Mehrzad Borujerdi, *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, Syracuse (Nueva York), 1996, págs. 25-31.

33. N.R. Keddie, *op. cit.*, págs. 160-180.

34. M. Borujerdi, *op. cit*., pág. 27; Y.M. Choueiri, *op. cit*., pág. 156.

35. M. Borujerdi, *op. cit*., pág. 49.

36. N.R. Keddie, *op. cit*., pág. 144.

37. M. Borujerdi, *op. cit*., pág. 65.

38. Jalal al-Ahmad, *Occidentosis: A Plague from the West*, Berkeley (California), 1984, págs. 34 y 37.

39. M. Borujerdi, *op. cit*., págs. 74-75.

40. *Ibíd*., págs. 72-75.

41. S. Akhavi, *op. cit*., págs. 81-83.

42. M. Riesebrodt, *op. cit*., págs. 120-121; S. Akhavi, *op. cit*., págs. 117-129; M. Borujerdi, *op. cit*., págs. 81-83.

43. H. Algar, *op. cit*., págs. 245-246.

44. Hamid Algar, «The Fusion of the Mystical and Political in the Personality and Life of Imam Khomeini», conferencia pronunciada en la School of Oriental and African Studies, en Londres, el 9 de junio de 1988.

45. Michael J. Fischer, «Imam Khomeini: Four Levels of Understanding», en J. Esposito (ed.), *op. cit*., págs. 154-156.

46. N.R. Keddie, *op. cit*., págs. 158-159; M. Momen, *op. cit*., pág. 254; Hamid Algar, «The Oppositional Role of the Ulema in Twentieth Century Iran», en Nikki R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500*, Berkeley (California) y Londres, 1972, pág. 248.

47. M. Momen, *op. cit*., pág. 254.

48. M.J. Fischer, *op. cit.*, pág. 157.

49. Willem M. Floor, «The Revolutionary Character of the Ulama: Wishful Thinking or Reality?», en Nikki R. Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution*, Berkeley (California) y Londres, 1983, apéndice, pág. 97.

50. S. Akhavi, *op. cit*., págs. 129-131.

51. H. Algar, *op. cit*., pág. 251.

52. S. Akhavi, *op. cit*., pág. 138.

53. Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretative History of Modern Iran*, New Haven (Connecticut) y Londres, 1981, págs. 215-259; Sharough Akhavi, «Shariati's Social Thought», en Nikki R. Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution*, Berkeley (California) y Londres, 1983, págs. 145-155; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, «Ali Shariati, Ideologue of the Islamic Revolution», en J. Esposito (ed.), *op. cit.*; Michael J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, Cambridge (Massachusetts) y Londres, 1980, págs. 154-167; M. Borujerdi, *op. cit.*, páginas 106-115.

54. Shahrough Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran: ClergyState Relations in the Pahlavi Period*, Albany (Nueva York), 1980, pág. 144.

55. Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *op. cit*., págs. 209-210.

56. Sharough Akhavi, «Shariati's Social Thought», en N.R. Keddie (ed.), *op. cit*., págs. 130-131.

57. Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *op. cit*., págs. 198-200.

58. M. Borujerdi, *op. cit*., pág. 108.

59. Ali Shariati, *Hayy*, Teherán, 1988, págs. 54-56.

60. Shahrough Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran: ClergyState Relations in the Pahlavi Period*, Albany (Nueva York), 1980, páginas 146-149.

61. Ali Shariati, *The Sociology of Islam*, Berkeley (California), 1979, pág. 72.

62. Sharough Akhavi, «Shariati's Social Thought», en N.R. Keddie (ed.), *op. cit*., pág. 132.

63. M.G.S. Hodgson, *op. cit.*, vol. II, págs. 334-360.

64. M. Bayat, *op. cit.*, págs. 5-8.

65. M.J. Fischer, *op. cit*., págs. 154-155.

66. Ali Shariati, *Community and Leadership*, s.l., 1972, págs. 165-166.

67. Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *op. cit*., pág. 203.

68. S. Akhavi, *op. cit*., pág. 134.

69. Shahrough Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran: ClergyState Relations in the Pahlavi Period*, Albany (Nueva York), 1980, págs. 153-154.

70. Sharough Akhavi, «Shariati's Social Thought», en N.R. Keddie (ed.), *op. cit*., pág. 144.

71. Ruhollah Jomeini, *Islam and Revolution*, Berkeley (California), 1981, pág. 28.

72. *Ibíd*., pág. 29.

73. Asaf Hussain, *Islamic Iran: Revolution and Counter-Revolution*, Londres, 1985, pág. 75.

74. R. Jomeini, *op. cit.*, pág. 374.

75. Michael J. Fischer, «Imam Khomeini: Four Levels of Understanding», en J. Esposito (ed.), *op. cit*., pág. 159.

76. R. Jomeini, *op. cit.*, págs. 352-353.

77. M. Rosenak, *op. cit.*, pág. 392.

78. *Ibíd*., pág. 391.

79. *Ibíd*., pág. 392.

80. *Ibíd*., pág. 395.

81. Gideon Aran, «The Roots of Gush Emunim», *Studies in Contemporary Judaism*, 2, 1986, «Jewish Religious Zionist Fundamentalism», en M.E. Marty y R.S. Appleby (eds.), *op. cit*., págs. 270-271, y «The Father, the Son, and the Holy Land», en R. Scott Appleby (ed.), *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders in the Middle East*, Chicago, 1997, págs. 318-320; Samuel C. Heilman, «Guides of the Faithful, Contemporary Religious Zionist Rabbis», en R.S. Appleby, *op. cit*., págs. 329-330.

82. Entrevista con Maariv (14 de nisán de 5723), en A. Ravitsky, *op. cit*., pág. 85.

83. Gideon Aran, «The Father, the Son, and the Holy Land», en R.S. Appleby, *op. cit*., pág. 310.

84. *Ibíd*., pág. 311.

85. Ian S. Lustick, *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel*, Nueva York, 1988, pág. 84.

86. A. Ravitsky, *op. cit*., pág. 127.

87. G. Aran, *op. cit*., pág. 310.

88. *Ibíd*., pág. 312.

89. Harold Fisch, *The Zionist Revolution: A New Perspective*, Tel Aviv y Londres, 1978, págs. 77 y 87.

90. Gideon Aran, «Jewish Religious Zionist Fundamentalism», en M.E. Marty y R.S. Appleby (eds.), *op. cit*., pág. 271.

91. Hilkhot Tshava, 9:2.

92. S.C. Heilman, *op. cit*., pág. 357.

93. E. Sprinzak, *op. cit.*, pág. 472.

94. G. Aran, *op. cit*., pág. 277.

95. Uriel Tal, «Foundations of a Political Messianic Tradition in Israel», en M. Saperstein (ed.), *op. cit*., pág. 495; Ehud Sprinzak, «The Politics, Institutions and Culture of Gush Emunim», en L.J. Silberstein (ed.), *op. cit*., página 119.

96. Michael Lienesch, *Redeeming America: Piety and Politics in the New Christian Right*, Chapel Hill (Carolina del Norte) y Londres, 1995, págs. 1-2.

97. N.T. Ammerman, *op. cit*., págs. 39-40; Steve Bruce, *The Rise and Fall of the New Christian Right, Conservative Protestant Politics in America, 1978-88*, Oxford y Nueva York, 1990, págs. 46-47.

98. N.O. Hatch, *op. cit*., pág. 218.

99. M. Lienesch, *op. cit*., pág. 10.

100. S. Bruce, *op. cit*., págs. 38-40.

101. N.T. Ammerman, *op. cit*., págs. 40-41; S. Bruce, *op. cit*., págs. 68-69.

102. N.T. Ammerman, *op. cit*., pág. 42.

103. Susan Rose, «Christian Fundamentalism and Education in the United States», en Martin E. Marty y R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalism and Society*, Chicago y Londres, 1993, pág. 455.

104. *Ibíd*., págs. 456-458.

105. Pro-Family Forum, *Is Humanism Molesting Your Child*?, Fort Worth (Texas), 1983.

106. D. Bollier, *Liberty and Justice for Some: Defending a Free Society from the Radical Right's Holy War on Democracy*, Washington D.C., 1982, pág. 100.

107. Tim LaHaye, *The Battle for the Family*, Old Tappan (Nueva Jersey), 1982, págs. 31-32.

108. Tim LaHaye, *The Battle for the Mind*, Old Tappan (Nueva Jersey), 1980, pág. 181.

109. John W. Whitehead y John Conlon, «The Establishment of the Religion of Secular Humanism and Its First Amendment Implications», *Texas Tech Law Review*, 10, 1978.

110. *The Second American Revolution*, Westchester (Illinois), 1982, pág. 112.

111. Pat Brooks, *The Return of the Puritans*, Fletcher (Carolina del Norte), 1979, pág. 14.

112. *Ibíd*., págs. 92-94.

113. Franky Schaeffer, *A Time for Anger: The Myth of Neutrality*, Westchester (Illinois), 1982, pág. 122.

114. Rus Walton, *One Nation Under God*, Nashville (Tennessee), 1987, pág. 10.

115. Rus Walton, *FACS. Fundamentals for American Christians*, Nyack (Nueva York), 1979, pág. 62.

116. Pat Robertson, *America's Date with Destiny*, Nashville (Tennessee), 1986, págs. 68 y 73.

117. John Eidsmore, *God and Caesar: Biblical Faith and Political Action*, Westchester (Illinois), 1984, pág. 88.

118. John Rushdoony, *This Independent Republic: Studies in the Nature and Meaning of American History*, Nutley (Nueva Jersey), 1964, pág. 37.

119. M. Lienesch, *op. cit.*, pág. 154.

120. T. LaHaye, *op. cit*., págs. 218-219.

121. Hal Lindsey, *The 1980s: Countdown to Armageddon*, Grand Rapids (Michigan), 1980, pág. 157.

122. S. Bruce, *op. cit*., pág. 47.

123. Pat Robertson, *The Secret Kingdom*, Nashville (Tennessee), 1982, págs. 108-109.

124. Susan Harding, «Contesting Rhetorics in the PTL Scandal», en L.J. Silberstein (ed.), *op. cit*., pág. 63.

125. S. Bruce, *op. cit.*, págs. 47-48.

126. Quentin Shultze, «The Two Faces of Fundamentalist Higher Education», en M.E. Marty y R.S. Appleby (eds.), *op. cit*., pág. 505.

127. *Ibíd*.

* En español en el original. *(N. del E.)*

128. Jerry Falwell y Elmer Towns, *Church Affairs*, Nashville (Tennessee), 1971, pág. 41.

9. La ofensiva (1974-1979)

1. G. Aran, *op. cit.*, pág. 290.

2. *Ibíd*.

3. *Ibíd*.

4. Éxodo, 19:7.

5. L.J. Silberstein (ed.), *op. cit*., pág. 17.

6. G. Aran, *op. cit*., pág. 303.

* Plural de *kipa*, solideo usado por los varones durante la oración. *(N. del E.)*

7. *Ibíd*., pág. 312.

8. Robert J. Friedman, *Zealots for Zion: Inside Israel's West Bank Settlement Movement*, Nueva York, 1992, pág. 20.

9. S.C. Heilman, *op. cit.*, pág. 338.

10. G. Aran, *op. cit*., pág. 279; E. Sprinzak, *op. cit*., págs. 131-132.

11. G. Aran, *op. cit*., pág. 280.

12. *Ibíd*., pág. 308.

13. *Ibíd*., pág. 300.

* Baño abundante de agua natural cuyo uso permite obtener la pureza ritual. *(N. del E.)*

14. *Ibíd*., pág. 315.

** En español en el original. *(N. del E.)*

15. *Haaretz* (14 de abril de 1986), en I.S. Lustick, *op. cit*., pág. 37.

16. *Ibíd*., pág. 47.

17. Ian S. Lustick, «Jewish Fundamentalism and the Israeli-Palestinian Impasse», en L.J. Silberstein (ed.), *op. cit*., pág. 141.

18. *Artzai*, 3, 1983, en Ian S. Lustick, *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel*, Nueva York, 1988, págs. 82-83.

19. S.C. Heilman, *op. cit.*, pág. 339.

20. G. Aran, *op. cit*., pág. 281.

21. S.C. Heilman, *op. cit*., pág. 341.

22. R.J. Friedman, *op. cit*., pág. 41.

23. Mohamed Heikhal, *Autumn of Fury: The Assassination of Sadat*, Londres, 1984, págs. 36-39.

24. *Ibíd*., págs. 94-96.

25. Gilles Kepel, *The Prophet and Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt*, Londres, 1985, pág. 85 [trad. esp.: *El faraón y el profeta*, El Aleph, Barcelona, 1988]; M. Heikhal, *op. cit*., págs. 94-97.

26. Ésta había sido la enseñanza de Ali ibn Abi Talib, cuarto califa *rashidun*, venerado por los sunníes, y primer imam de los shiíes. A. Hussain, *op. cit*., pág. 55.

27. G. Kepel, *op. cit*., págs. 125-126.

28. Rudolph Peters, *Jihad in Classical and Modern Islam, A Reader*. Princeton (Nueva Jersey), 1996, págs. 153-154 [trad. esp.: *La yihad en el islam medieval y moderno*, Universidad de Sevilla, 1999].

29. Corán, 2:47, 5:64-78, 61:6, 29:46 y 2:129-132.

30. G. Kepel, *op. cit*., pág. 113.

31. *Ibíd*., págs. 78-84.

32. *Ibíd*., pág. 72.

33. *Ibíd*., págs. 74-76.

34. *Ibíd*., págs. 76-78.

35. *Ibíd*., págs. 85-86 y 89-91.

36. *Ibíd*., págs. 94-99.

37. *Ibíd*., págs. 135-138.

38. *Ibíd*., págs. 152-155.

39. *Ibíd*., págs. 138-139.

40. *Ibíd*., págs. 143-144.

41. Nilufar Göle, *The Forbbiden Modern: Civilization and Veiling*, Ann Arbor (Michigan), 1996, págs. 135-137.

42. L. Ahmed, *op. cit.*, págs. 226-228.

43. *Ibíd*., págs. 229-232.

44. N. Göle, *op. cit.*, pág. 22.

45. L. Ahmed, *op. cit*., págs. 220-225.

46. Patrick D. Gaffney, *The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt*, Berkeley (California) y Londres, 1994, págs. 91-112.

47. *Ibíd*., págs. 97-107.

48. G. Kepel, *op. cit*., págs. 150-151.

49. William Beeman, «Images of the Great Satan: Representations of the United States in the Iranian Revolution», en N.R. Keddie (ed.), *op. cit*., pág. 203.

50. Nikki R. Keddie (ed.), *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*, New Haven (Connecticut) y Londres, 1981, págs. 282-283; M. Borujerdi, *op. cit*., págs. 29-42.

51. Shahrough Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran: ClergyState Relations in the Pahlavi Period*, Albany (Nueva York), 1980, pág. 168; N.R. Keddie (ed.), *op. cit*., págs. 209-211.

52. N.R. Keddie (ed.), *op. cit*., pág. 260.

53. *Ibíd*., pág. 283.

54. M. Borujerdi, *op. cit*., págs. 50-51.

55. N.R. Keddie (ed.), *op. cit.*, pág. 242; Michael J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, Cambridge (Massachusetts) y Londres, 1980, pág. 193.

56. Gary Sick, *All Fall Down: America's Fateful Encounter with Iran*, Londres, 1985, pág. 30.

57. Corán, 7:9-15.

58. W. Beeman, *op. cit*., pág. 196.

59. *Ibíd*., págs. 257-273.

60. *Ibíd*., pág. 192.

61. *Ibíd*., pág. 215.

62. *Ibíd*., pág. 216.

63. N.R. Keddie (ed.), *op. cit.*, pág. 243.

64. N.R. Keddie (ed.), *op. cit*., pág. 243; M.J. Fischer, *op. cit*., pág. 194.

65. W. Beeman, *op. cit*., págs. 198-199.

66. M.J. Fischer, *op. cit*., pág. 195; N.R. Keddie (ed.), *op. cit*., págs. 246-247.

67. M. Momen, *op. cit*., pág. 284.

68. *Ibíd*., pág. 288.

69. M.J. Fischer, *op. cit.*, pág. 184.

70. *Ibíd*., págs. 196-197.

71. N.R. Keddie (ed.), *op. cit.*, págs. 249-250.

72. M.J. Fischer, *op. cit*., págs. 198-199.

73. G. Sick, *op. cit*., pág. 51; N.R. Keddie (ed.), *op. cit*., pág. 250; M.J. Fischer, *op. cit*., pág. 199. El gobierno declaró que habían muerto sólo 122 manifestantes y que habían sido heridos dos mil. Otros afirmaron que murieron entre quinientas y mil personas.

74. G. Sick, *op. cit*., págs. 51-52.

75. M.J. Fischer, *op. cit.*, pág. 202.

76. *Ibíd*., pág. 204.

77. *Ibíd*., pág. 205.

78. *Ibíd*. N.R. Keddie, en *op. cit*., págs. 252-253, cree que solamente un millón de personas tomaron parte en la manifestación.

79. M. Momen, *op. cit*., pág. 288.

80. N.R. Keddie (ed.), *op. cit.*, págs. 252-253.

81. M.J. Fischer, *op. cit*., págs. 207-208.

82. Amir Taheri, *The Spirit of Allah: Khomeini and the Islamic Revolution*, Londres, 1985, pág. 227.

83. S. Bruce, *op. cit*., págs. 56-65.

84. *Ibíd*., pág. 90.

85. N.T. Ammerman, *op. cit.*, pág. 46.

86. S. Bruce, *op. cit.*, págs. 86-89.

87. T. LaHaye, *op. cit.*, pág. 179.

88. Richard A. Vignerie, *The New Right: We're Ready to Lead*, Falls Church (Virginia), 1981, pág. 126.

89. Susan Harding, «Imagining the Last Days: The Politics of Apocalyptic Language», en Martin E. Marty y R. Scott Appleby (eds.), *Accounting for Fundamentalisms*, Chicago y Londres, 1994, pág. 70.

90. Paul Boyer, *op. cit*., pág. 145.

91. Phyllis Shlafly, *The Power of the Christian Woman*, Cincinnati (Ohio), 1981, pág. 117.

92. *Ibíd*., pág. 30.

93. Beverley LaHaye, *The Restless Woman*, Grand Rapids (Michigan), 1984, págs. 54 y 126.

94. Tim y Beverley LaHaye, *The Act of Marriage: The Beauty of Sexual Love*, Grand Rapids (Michigan), 1976, págs. 285 y 173.

95. Tim LaHaye, *Sex Education in the Family*, Grand Rapids (Michigan), 1985, pág. 188.

96. Tim LaHaye, *How to Be Happy Though Married*, Wheaton (Illinois), 1968, pág. 106.

97. James Robison, *Thank God I'm Free: The James Robison Story*, Nash - ville (Tennessee), 1988, pág. 124.

98. Jerry Falwell, *Listen America*, Garden City (Nueva York), 1980, pág. 185.

99. Edwin Louis Cole, *Maximized Manhood: A Guide for Family Survival*, Springdale (Pennsylvania), 1982, pág. 63.

100. Tim LaHaye, *The Battle for the Family*, Old Tappan (Nueva Jersey), 1982, pág. 23.

101. S. Bruce, *op. cit.*, pág. 95.

102. *Ibíd*., págs. 106-107.

103. A. Crawford, *Thunder on the Right: The New Right and the Politics of Resentment*, Nueva York, 1980, págs. 156-157.

104. A. Weissmann, «Building a Tower of Babel», *Texas Outlook*, invierno, 1982, pág. 13.

10. ¿La derrota? (1979-1999)

* En español en el original. *(N. del E.)*

1. G. Sick, *op. cit.*, pág. 165.

2. Hannah Arendt, *On Revolution*, Nueva York, 1963, pág. 18 [trad. esp.: *Sobre la revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 1988].

3. S. Akhavi, *op. cit*., págs. 172-179; M. Momen, *op. cit*., págs. 289-292.

4. Baqer Moin, *Khomeini, Life of the Ayatollah*, Londres, 1999, páginas 227-228.

5. G. Sick, *op. cit.*, pág. 200.

6. *Ibíd*., págs. 231-233 y 360.

7. Corán, 8:68, 47:5, 24:34 y 2:178.

8. Muhammad Zafrullah Khan, *Islam, Its Message for Modern Man*, Londres, 1962, pág. 182.

9. M.J. Fischer, *op. cit.*, pág. 235.

10. M. Momen, *op. cit*., págs. 293-297.

11. *Ibíd*., págs. 293-295.

12. Gregory Rose, «Velayat-e Faqih and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini», en Nikki R. Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution*, New Haven (Connecticut) y Londres, 1983.

13. Foreign Broadcasting and Information Service (FBIS), 1 de octubre de 1979.

14. Daniel Brumberg, «Khomeini's Legacy: Islamic Rule and Islamic Social Justice», en R. Scott Appleby (ed.), *Spokesman for the Despised: Fundamentalist Leaders of the Middle East*, Chicago, 1997, pág. 35.

15. FBIS, 24 de diciembre de 1979.

16. Michael J. Fischer, «Imam Khomeini: Four Levels of Understanding», en J. Esposito (ed.), *op. cit*., pág. 171.

17. FBIS, 12 de diciembre de 1983.

18. D. Brumberg, *op. cit.*, pág. 40.

19. *Ibíd*.

20. M.J. Fischer, *op. cit.*, pág. 169.

21. Homa Katouzian, «Shiism and Islamic Economics: Sadr and Bani Sadr», en N.R. Keddie (ed.), *op. cit*., págs. 161-162.

22. D. Brumberg, *op. cit.*, para esta versión de los hechos.

23. FBIS, 11 y 12 de febrero de 1991, en D. Brumberg, *op. cit*., pág. 54.

24. FBIS, 21 de marzo de 1981, en D. Brumberg, *op. cit*., pág. 56.

25. Amir Taheri, *op. cit.*, pág. 286.

26. FBIS, 29 de octubre de 1980, en D. Brumberg, *op. cit*., pág. 56.

27. FBIS, 2 de mayo de 1979, en D. Brumberg, *op. cit*., pág. 40.

28. D. Brumberg, *op. cit.*, págs. 55-56.

29. FBIS, 24 de diciembre de 1987, en D. Brumberg, *op. cit*., pág. 59.

30. FBIS, 7 de enero de 1988, en D. Brumberg, *op. cit*., pág. 60.

31. FBIS, 19 de enero de 1998, en D. Brumberg, *op. cit*., pág. 63.

32. D. Brumberg, *op. cit.*, págs. 64-65.

33. FBIS, 4 de octubre de 1988, en D. Brumberg, *op. cit*., pág. 66.

34. Malise Ruthven, *A Satanic Affair: Salman Rushdie and the Rage of Islam*, Londres, 1990, pág. 29.

35. D. Brumberg, *op. cit.*, págs. 67-68.

36. M. Borujerdi, *op. cit.*, pág. 162.

37. Farhang Rajaee, «Islam and Modernity», en Martin E. Marty y R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalism and Society*, Chicago y Londres, 1993, pág. 113.

38. Farhang Jahanpour, «Abdolkarim Sorush», documento inédito.

39. *Kiyan*, 5, 1955.

40. M. Heikhal, *op. cit*., pág. 230.

41. *Ibíd*., págs. 118-119.

42. *Ibíd*., págs. 241-242.

43. Corán, 57:16.

44. Johannes J.G. Jansen, *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*, Nueva York y Londres, 1988, pág. 162.

45. *Ibíd*., págs. 183-184.

46. Corán, 2:216.

47. Corán, 9:5.

48. J.J.G. Jansen, *op. cit*., pág. 195.

49. *Ibíd*., págs. 167-182.

50. *Ibíd*., pág. 167.

51. *Ibíd*., pág. 169.

52. *Ibíd*., pág. 199.

53. *Ibíd*., pág. 200.

54. *Ibíd*., págs. 192-193.

55. Corán, 9:4.

56. J.J.G. Jansen, *op. cit*., págs. 90 y 198.

57. *Ibíd*., pág. 200.

58. *Ibíd*., págs. 201-202.

59. *Ibíd*., págs. 49-88.

60. *Ibíd*., págs. 60-71.

61. P.D. Gaffney, *op. cit.*, pág. 260.

62. Andrea B. Rugh, «Reshaping Personal Relations in Egypt», en M.E. Marty y R.S. Appleby (eds.), *op. cit*., págs. 152 y 168-170.

63. P.D. Gaffney, *op. cit*., págs. 260-261.

64. A.B. Rugh, *op. cit*., págs. 153-162.

65. P.D. Gaffney, *op. cit*., págs. 262-264.

66. *Ibíd*., págs. 261-262.

67. Steve Negus, «Carnage at Luxor», *Middle East International*, 21 de noviembre de 1997.

68. «Kuntres Misayon», en A. Ravitsky, *op. cit*., pág. 69.

69. Ha Homah, en A. Ravitsky, *op. cit*., pág. 68.

70. A. Ravitsky, *op. cit*., págs. 151-159; C. Selengut, *op. cit*., págs. 257-258.

71. A. Ravitsky, *op. cit.*, págs. 148-150.

72. *Ibíd*., pág. 164.

73. S.C. Heilman y M. Friedman, *op. cit*., págs. 243-250.

74. A. Ravitsky, *op. cit.*, pág. 178.

75. S.C. Heilman y M. Friedman, *op. cit*., pág. 254.

* Lengua hablada por los askenazis y compuesta de alemán medieval y hebreo, así como de términos eslavos. *(N. del E.)*

76. S.C. Heilman y M. Friedman, *op. cit*., pág. 253; C. Selengut, *op. cit*., pág. 236.

77. G. Aran, *op. cit*., págs. 294-295.

78. *Ibíd*., pág. 293.

79. S.C. Heilman, *op. cit*., pág. 345.

80. *Ibíd*.

81. Levítico, 19:33-34.

82. Shabbat, 31A.

83. Éxodo, 23:23-33; Josué, 6:17-21, 8:20-29 y 11:21-25.

84. I.S. Lustick, *op. cit*., págs. 75-76.

85. Samuel 1, 15:3.

86. *Bat Kol*, 26 de febrero de 1980.

87. E. Sprinzak, *op. cit*., pág. 127.

88. Ehud Sprinzak, *The Ascendance of Israel's Far Right*, Oxford y Nueva York, 1991, pág. 97.

89. *Ibíd*., págs. 94-95.

90. G. Aran, *op. cit*., págs. 267-268.

91. A. Ravitsky, *op. cit*., págs. 133-134; E. Sprinzak, *op. cit*., pág. 96.

92. E. Sprinzak, *op. cit*., págs. 97-98.

93. *Ibíd*., pág. 220.

94. Raphael Mergui y Philippe Simonnot, *Israel's Ayatollahs: Meir Kahane and the Far Right in Israel*, Londres, 1987, pág. 45.

95. *Ibíd*.

96. E. Sprinzak, *op. cit*., págs. 223-225.

97. *Ibíd*., pág. 221.

98. Ehud Sprinzak, «Three Models of Religious Violence: The Case of Jewish Fundamentalism in Israel», en Martin E. Marty y R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms and the State*, Chicago y Londres, 1993, pág. 479.

99. *Ibíd*., pág. 480.

100. Beverley Milton-Edwards, *Islamic Politics in Palestine*, Londres y Nueva York, 1996, págs. 73-116.

101. *Ibíd*., págs. 116-123.

102. *Ibíd*., pág. 149.

103. *Ibíd*., págs. 184-185.

104. *Ibíd*., pág. 186.

105. S.C. Heilman, *op. cit*., págs. 352-353.

106. *Ibíd*., pág. 354.

107. Amos Oz, *In the Land of Israel*, Londres, 1983, págs. 6 y 9 [trad. esp.: *Las voces de Israel*, El Aleph, Barcelona, 1986].

108. Citado por Charles Liebman, «Jewish Fundamentalism and the Israeli Polity», en Martin E. Marty y R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalism and Society*, Chicago y Londres, 1993, pág. 79.

109. Robert Wuthnow, «Quid Obscurum: The Changing Terrain of Church-State Relations», en M.A. Noll (ed.), *op. cit*., pág. 14.

110. Robert Wuthnow y Matthew P. Lawson, «Sources of Christian Fundamentalism in the United States», en Martin E. Marty y R. Scott Appleby (eds.), *Accounting for Fundamentalisms*, Chicago y Londres, pág. 20.

111. *Ibíd.*, págs. 26-27.

112. S. Bruce, *op. cit*., pág. 143.

113. Susan Harding, «Contesting Rhetorics in the PTL Scandal», en L.J. Silberstein (ed.), *op. cit*.

114. *Ibíd*., pág. 67.

115. S. Bruce, *op. cit*., pág. 144.

116. Lawrence Wright, *Saints and Sinners*, Nueva York, 1993, págs. 81-82.

117. *Ibíd*., pág. 82.

118. *Ibíd*., págs. 72-73.

119. *Ibíd*., pág. 79.

120. S. Bruce, *op. cit.*, págs. 144-145 y 193.

121. Faye Ginsburg, «Saving America's Souls: Operation Rescue's Crusade Against Abortion», en Martin E. Marty y R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms and the State*, Chicago y Londres, 1993, pág. 557.

122. *Ibíd*., pág. 568.

123. N.T. Ammerman, *op. cit*., págs. 49-53; M. Lienesch, *op. cit*., pág. 226.

124. Gary North, *In the Shadow of Plenty: The Biblical Blueprint for Welfare*, Fort Worth (Texas), 1986, pág. XIII.

125. *Ibíd*., pág. 55.

126. Gary North, *The Sinai Strategy: Economics and the Ten Commandments*, Tyler (Texas), 1986, págs. 213-214.

127. Jeremy Rifkin y Ted Howard, *The Emerging Order: God in the Age of Scarcity*, Nueva York, 1979, pág. 239.

128. H. Cox, *op. cit*., págs. 287-288.

129. M. Lienesch, *op. cit.*, pág. 228.

130. H. Cox, *op. cit.*, pág. 290.

131. Susan Harding, «Imagining the Last Days: The Politics of Apocalyptic Language», en Martin E. Marty y R. Scott Appleby (eds.), *Accounting for Fundamentalisms*, Chicago y Londres, 1994, pág. 75.

132. Michael Barkun, *Religion and the Racist Right: The Origins of the Christian Identity Movement*, Chapel Hill (Carolina del Norte), 1994.

133. *Ibíd*., págs. 107 y 109.

Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam
Karen Armstrong

Título original: *The Battle for God. Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam*

Diseño de la colección: Planeta Arte & Diseño
Ilustración de la portada: *Lucha de san Miguel y los ángeles contra el demonio*, de Domenico Ghirlandaio. © Detroit Institute of Arts, USA / City of Detroit Purchase / Bridgeman Images /AGE

Primera edición en libro electrónico (epub): octubre de 2017

ISBN: 978-84-9066-462-9 (epub)

Conversión a libro electrónico: Newcomlab, S. L. L.
www.newcomlab.com